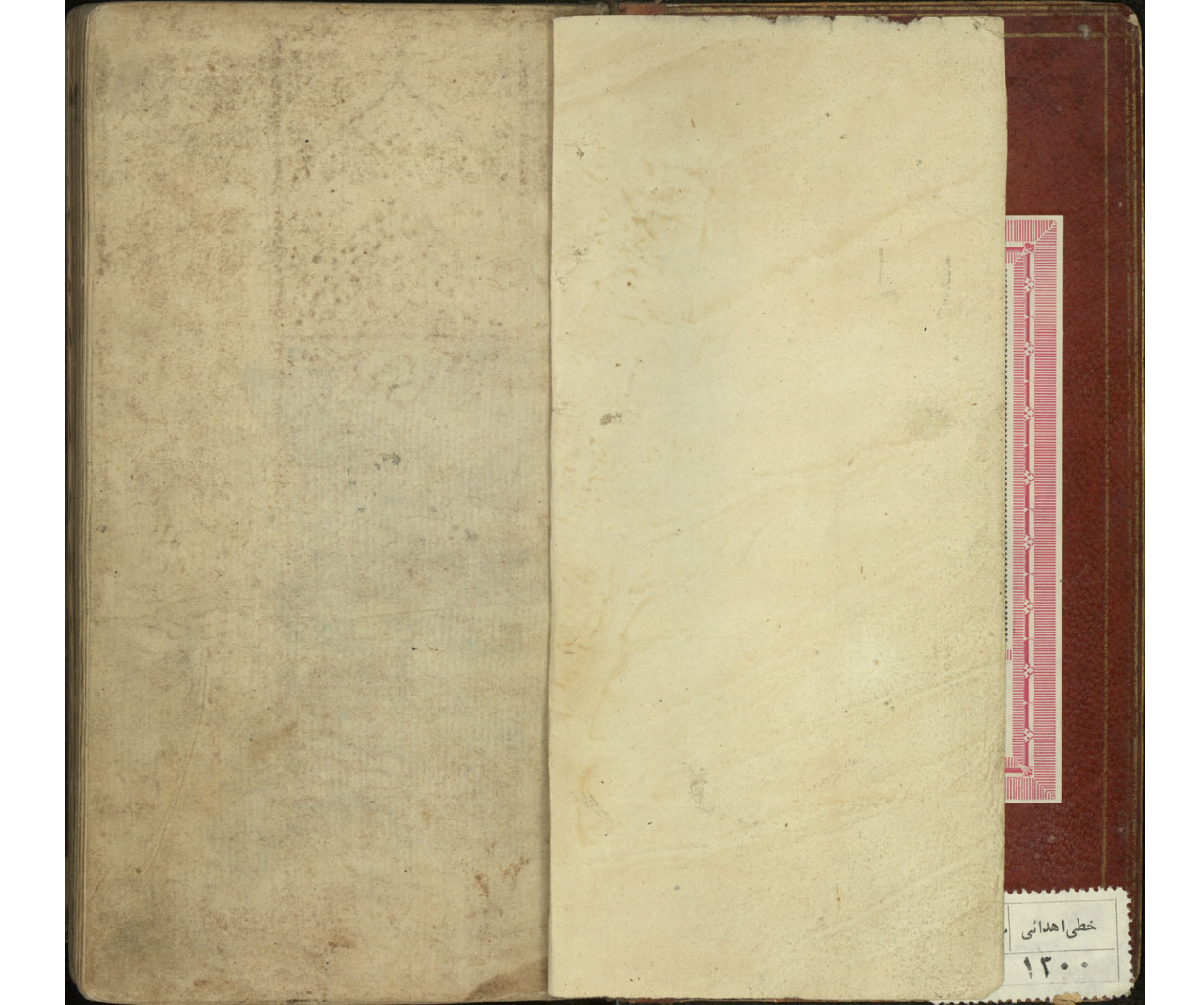


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب الفن الثالث عشر من کتاب الشفاء
فی الالهیات
مؤلف ابن سینا
جلد (۱۳۰۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۳۲۰۰۳
۴۲۸۳
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۳۰۰
بازرسی شد



خطی اهدائی
۱۳۰۰


خطی اهدائی
۱۳۰۰





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الالهيات عشر مقالات المقالة الاولى

فصل في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في العلوم

واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم
المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية
ونبتدي مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع
اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان
النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل
وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي باعمالنا
واحوالنا فتكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد ليس رايا واعتقادا في كيفية
عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل وان العملية هي التي تطلب فيها اولا
استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي
باعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان
النظرية منحصرة في اقسام ثلثة في الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية



موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض
لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة
بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ في
حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث فيها عن الامور المفارقة
للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان العلم الالهي هو الذي يبحث فيه عن
الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب
ومبدا المبادي وهو الاله تعالى جده وهذا هو قدر ما يمكن ان تكون وقفت عليه فيما
سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة
الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك ان في سائر العلوم
قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة منها تولف
البراهين والان فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات
العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى اخر وايضا فقد كنت
تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم
وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم
واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم بالاسباب
الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه الحكمة وهل الحدود
او الصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة
ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة
المطلقة وان الصفات الثلث التي يرسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة وهي هذه
الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث عن الموضوع لهذا العلم ما هو
ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا
العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر



مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى ووجود
الاله تعالى لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك
لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم اخر واما
ان يكون مسلما في هذا العلم وغير مطلوب في علم اخر وكلا الوجهين باطلان و
ذلك انه لا يجوز ان يكون مطلوبا في علم اخر لان العلوم الاخرى اما خلقية واما
سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية
علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا في شيء منها يبحث عن اثبات الاله تعالى ولا يجوز
ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول التي كررت عليك ولا يجوز ايضا
ان يكون غير مطلوب في علم اخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة فيكون اما بينا
بنفسه واما مأيوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه
فان عليه دليلا ثم الذي يؤيس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو
في هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده
والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون
موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن
قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم اذ تبين لك
تبين
من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات
ان الاله غير جسم ولا قوة في جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن مخالطة الحركة
من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات
كان غريبا في الطبيعيات ومستعملا فيها ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يعجل
للانسان تعرف على انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس العلوم والانسياق
الى المقام الذي هناك يتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا
فيتوصل
العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل

موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا واحدا منها الذي لم يكن الكلام
فيه فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها
بما هي موجودات او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي
يخصه اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء اخر
او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب
مطلقة حتى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما
هي اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها انه من هذا العلم يبحث عن معان ليست
هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة و
الفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في
انفسها يجب ان يبحث عنها وليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية
والامور التعليمية ولا هي واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون
البحث عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب
اي الحكمة
المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت
وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما تقدمها
في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان هناك سببا ما واما الحس
فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر
والاقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة
ان الامور التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية او اختيارية وهذا في الحقيقة مستند
الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور
وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه ان للحادثات
مبدا ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب
اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا

العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب البحث
فيه واذا كان كذلك فيتبين ايضا انه ليس البحث عنهما من جهة الوجود الذي يخص كل
واحد منهما لان ذلك مطلوب في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل اقول
مجمل وكلي فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات
الكلي باعتبار وصلته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هو اولى
بان يكون موضوعه او يكون في علم اخر وليس علم اخر يتضمن الكلام في الاسباب القصوى
غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها
من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود
فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه **فصل في تحصيل موضوع هذا العلم**
فيجب ان يدل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في
هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو
موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدايه اعني الهيولى
والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت العلم
الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقيات واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه
اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة
واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في المادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم
المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني
المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما

جملى

هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير
جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى فالبحث عن الجوهر بما هو موجود
وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف
وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة غير مادة
الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها فمما يجب ان تجرد له بحث
وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما وجوده في
المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم
بما وجوده مباين فاما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة
والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات
فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما
يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار و
يعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفنا الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدا لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدا لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه مستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او
جعلها سطحا متناهيا فان الحدود يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ولزومه
من بعد فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج
المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى الاخر ففيه نظر من جهة وجوده
ونظر من جهة عوارضه فاما النظر في انه وجوده اي انحاء الوجود ومن اي
اقسام الوجود فليس هو بحثا ايضا عن معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من
جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي

يتعلمها لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك
حتى تكون كلها احوالا له وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات و
بعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الموجود وكذا
قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا
واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير و
الموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها
انما ياخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من
موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا
وجود الصفات للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون
كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان تختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان
يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود فظاهر لك من هذه الجملة
ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع
لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني عن تعلم مبدئه واثباته حتى يحتاج ان يتكفل
علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق
مبدئه في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم انيته ومبدئه فقط فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود
من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه
الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه له كالعوارض الخاصة
مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس
يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او
تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا

العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادئ الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن
لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا انا نظر في المبادئ ايضا
هو بحث عن عوارض هذا الموضوع لان الموجود وكونه مبدأ غير مقوم له ولا
ممتنع فيه بل هو امر بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن العوارض
الخاصة به لانه ليس شيء اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج
الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ
ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه
بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض
الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقا بل انما يبحث
عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا يبرهن وجود
مباديها المشتركة اذ لها مباد تشترك فيها جميع ما يخص كل واحد منها فانها
يبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم
ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب
لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه
كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم
فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادئ العلوم
الجزئية ولان مبادئ كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعلى مثل مبادئ الطب
في الطبيعي والمساحة في الهندسة فيعرض في هذا العلم ان يتضح فيه مبادئ
العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن
احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص
يحدث معه موضوع الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع
الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له

نبحث عنه ونقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود
المعلول بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في
مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهي
الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى
واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة التي هي
افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم اي الله
تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة للاسباب القصوى للكل
وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة
للمادة في الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه
ليس شيء منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها
وان بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك
المعنى غير محتاج الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام
اربعة فبعضها امور بريئة عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط
المادة ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له
وبعضها قد يوجد في المادة وقد توجد لا في مادة مثل العلية والوحدة
فيكون الذي لها بما هي هي ان لا تكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة
وتشترك هذه الجملة ايضا في انها من مادية الوجود اي غير مستفادة الوجود
من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن ليس المبحوث عنه
في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم
مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم
الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد
بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان

وهو

لا من جهة تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا
فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل
والسوفسطيه من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه
اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي
ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث
هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذانك يتكلمان واما
مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما
علمت في صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطائية فبالارادة وذلك لان هذا
يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه وامامنفعة هذا العلم فيجب ان
يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير
ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل
بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس
الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخرى لكنه اذا فتش في رؤوس الكتب
عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها
في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم اخر غيره واذ
كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال لها مطلقا وقد يقال لها مخصصا فاما
المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقق علم اخر كيف كان واما المخصص
فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس
فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة
بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم

الشر

مهيئة

العلم

نية لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون
الموصل منه موصلاً الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلاً
الى معنى مساوله وقسم يكون الموصل منه موصلاً الى معنى دونه وهو ان يفيد
كمالا دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة و
الافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ
الصالحة في هذا الباب عثرت عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة
واما الافادة التي يحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت
تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا
اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا اخر فمنفعة هذا
العلم التي بينا وجهها في افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية
الامور المشتركة فيها وان لم يكن مبادي فهذا اذن منفعة الرئيس للمرؤوس و
المخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو
المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصود معرفتها في تلك العلوم
فكما ان ذاك مبدا الوجود تلك فكذلك العلم به مبدا التحقيق العلم بتلك و
اما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية اما
الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا مما تبين في العلم الطبيعي مثل
الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء
المحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا
العلم هو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانيين وطبقاتها
ومعرفة النظام في تركيب الافلاك ليس يمكن ان يتوصل اليه الا بعلم الهيئة و
علم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة واما الموسيقى وجزئيات
الرياضيات والخلقيات والسياسية فهي توابع غير ضرورية في هذا العلم الا ان

لسائل ان يسال فيقول انه اذا كانت المبادي في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن
في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي وكانت مسائل ذينك
العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير اخر الامر بيانا
للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل في
شرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول
ان المبدا للتعليم ليس انما يكون مبدا لان جميع المسائل تستند في براهينها
اليه بفعل او قوة بل ربما كان المبدا ماخوذا في براهين بعض المسائل وقد
يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل
المقدمات التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة
اذا كان يفيد اخذه باليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد
العلة فانما يقال له مبدا العلم على نحو اخر وبالحري ان يقال له مبدا على حسب ما
يقال للحس مبدا من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فقد ارتفع
اذن الشك فان المبدا الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان يكون
بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس تبين فيما بعد ولكن انما تبين به فيها مسائل
اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدا لا يعرض
له في انتاج من ذلك المبدا بل له مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعي او الرياضي افادنا برهانات ولم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا
العلم فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه
اما ان يكون ما هو مبدا بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم
الطبيعية ليس بيانه من مبادي تبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان
يكون بيانه من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فيصير مبادي
لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المبادي لا منه بل من هيئا

للتعلم

العلم لنا على وجه ما يراد ان نبين في هذا العلم البتة ومعلوم ان الامر اذا كان
على هذا الوجه لم يكن بيانه دورا البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء
في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون لنا الغرض من
هذا العلم يحصل مبتدأ لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان لنا
سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة
بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان
يكون متغيرا ومتكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل
يجب عنه على ترتيب الكل لكن لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق
البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول
الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم
في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها
فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه فيما بعد
الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء الحادث
عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم
الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجسم المحسوس بما له من الخواص والاعراض
ومعنى بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد هذا الوجود و
نتعرف من احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا
العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال انه علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث
عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان
الامور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل
الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد
ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة و

للوجود

الشك

الذي يجب ان نقول في هذا الشك هو انه اما الهندسة فما كان النظر فيه منها
انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة
في القوام والاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار
المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك
ليس المقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورته بل هو بما هو مقدار وعرض وقد
عرفت في كتبنا المنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد
المقوم للجسم مطلقا وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك
فاذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم للجسم
الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب
المختلفة واما العدد فالشبهة فيه آكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم
العدد هو من علم ما بعد الطبيعة الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعني به
شيء آخر وهو علم بما هو مباين من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد يسمى هذا العلم
باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله تعالى
هي غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف
والجزء الذي هو كالغاية فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف
اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه فحينئذ اذا
كانت التسمية له موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له
في معنى هذا الاسم ضدا ولكن البيان المحقق يكون علم الحساب خارجا عن علم
ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لنا ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان
العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض
له وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد
موجودا الا عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة

امتنع ان يكون موضوعا لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت
على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت و
لاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام التي هي بالقوة كل نحو من المعدودات
او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من
حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له
عند كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم ويكون انما
هو في الوهم بهذه الصفة لانه وهم لما اخذ عن احوال الطبيعية لها ان يجتمع ويفترق
ويتحد وينقسم فالحساب ليس نظره في ذات العدد ولا نظره في عوارض العدد
من حيث هو عدد مطلقا بل في عوارضه من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه
وهو ح مادي لعدو جمي لنا تستند الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له
من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم فصل في جملة ما يتكلم
فيه في هذا العلم فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء والموجود
الى المقولات وحال العدم وحال الوجوب في الوجود الضروري وشرايطه
وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ننظر في
حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم
اقساما هو ولانه ليس يحتاج الموضوع في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه
كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته الى
الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضا مفارق او ليس بمفارق
وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود وكيف مناسبة ما بين
الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغي ان نتعرف
في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود التي تحد بها الاعراض و

نعرف حال مقولة مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس
بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض
في الوجود بحسب المتقدم والمتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا
الموضع ان نتعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود الطبايع
الكلية وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل
لها وجود مفارق للاعيان والنفس وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع
وما يجري مجريهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون
طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها
واحوالها وانها كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان
بين المبدأ الفاعلي وبين غيرهما وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف
الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل واحد منهما وانها في كل طبقة
تذهب الى علة اولى وتبين الكلام في المبدأ والابتداء ثم الكلام في التقدم
والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما
يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء راي
مشهور مخالف للحق نقضناه ثم هذه وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو وجود
ولان الواحد مساوق للموجود فيلزمنا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا
في الواحد وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان
ننظر في العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله
بوجه ما الى الموجودات ونعدد الاراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شيء
من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد
والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي

والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل وما هو هو فيجب ان يتكلم في كل واحد
من هذه ومقابلاتها ولانها مناسبة للكثرة مثل الغير والشبيه وغير المساوي
وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات
فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف انه من كم
وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شيء وكيف هو قادر على كل
شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اي خير محض معشوق
لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل وظن فيه من
الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول
الاشياء التي يوجد عنه ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة من
الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية
السماوية ثم هذه العناصر ثم المتكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود هذه
الاشياء اليه وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي وماذا يكون
حال النفس الانسانية اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واي مرتبة
يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب
طاعتها وانها واجبة من عند الله تعالى وعلى الاخلاق والاعمال التي
تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة في ان يكون لها السعادة
الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا الموضع ختمنا
كتابنا هذا والله المستعان على ذلك

فصل في الدلالة على الموجود والشيء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الموجود والشيء
والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما
يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادئ اولية

يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم تخطر
بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها
وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به
عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما
يريد القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها
اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك في
التصورات اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا اريد ان
يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم
او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون
اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى
بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة
معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب
الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة
لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها
ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء
اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول
ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن
اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون
حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا
وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من
يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها
له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء

والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفاً للشيء وانما يعرف الصحة
ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او امر
او ما او الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح
ان يعرف الشيء تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك
وامثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح
الخبر عنه يكون كانك قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان
معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء في حد الشيء
على انا لا ننكر ان يقع بهذا او ما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه
ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس
وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد
ولا نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرا هذا الكتاب والشيء
وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها فان لكل امر
حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه
بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود
الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضاً على معان كثيرة منها الحقيقة التي
عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء ونرجع فنقول انه
من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء
الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت
حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقاً يعمهما جميعاً
كان لهذا معنى محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة
كذا حقيقة لكان حشواً من الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء
لكان ايضاً قولاً غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء

الا ان يعني بالشيء الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا حقيقة موجودة واما
اذا قلت حقيقة ا شيء ما وحقيقة ب شيء اخر فانما يصح هذا ويفيد لانك
تضمر في نفسك انه شيء اخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الاخر كما لو قلت ان
حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعاً لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى
الموجود اياه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائماً لانه يكون اما موجوداً
في الاعيان او موجوداً في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئاً وان ما
يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشيء
قد يكون معدوماً على الاطلاق امر يجب ان ننظر فيه فان عني بالمعدوم
المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتاً في
الذهن معدوماً في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلاً ولم
يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوماً الا على انه متصور في النفس فقط
فاما ان يكون متصوراً في النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر
فلان الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر
عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضاً فقد جعل له وجود بوجه ما في
الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا
صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على المعدوم
شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم
ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود
للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما
ان يكون موجوداً وحاصلاً للمعدوم او لا يكون موجوداً حاصلاً له فان
كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجوداً

الوجود

أن

او معدومًا فان كان موجودًا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت
الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا
محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودًا
لشيء نعم قد يكون ان ما لا يكون موجودًا في نفسه يستحيل ان يكون موجودًا
لشيء نعم قد يكون الشيء موجودًا في نفسه ولا يكون موجودًا لشيء آخر فاما ان
لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم
يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم
كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول
ان لنا علمًا بالمعدوم فلان المعنى اذا حصل في النفس فقط ولم
نشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق
الواقع بين المتصورين من جهة انه جائز في طباع هذا المعلوم
وقوع نسبة له معقولة الى الخارج وفي الوقت فلا نسبة له فلا
معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الراي ان في جملة ما يخبر
عنه ويعلم امورًا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك
فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها
وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون
عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة ويكون معنى الاخبار
عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلاً ان قلت ان القيامة تكون فهمت
القيامة وفهمت تكون وحملت تكون الذي في النفس على القيامة التي في
النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول وهو ايضًا معقول في وقت
مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا
القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لابد من ان يكون موجودًا

وجودًا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس و
بالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم
الموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قومًا
يقولون ان الحاصل يكون حاصلاً وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء
ليس شيئًا لا موجودًا ولا معدومًا وان لفظ الذي وما يدل على غير ما يدل عليه
الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ
من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان لم يكن الموجود كما علمت
جنسًا ولا مقولاً بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم
والتاخير واول ما يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده واذ
هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد بينا
قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علمًا واحدًا
وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضًا
بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد
يكاد يقتضي دورًا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا
ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه غير
ذلك واذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن و
اما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري
واما الممكن مثلاً اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او المعدوم
في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم اذا
احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض
معدومًا او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالاً فقد
اخذوا الممكن تارة في حده والمحال اخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا

قبل بحث اما الضروري واما المحال اذا ارادوا ان يحدوه
اخذوا في حد اما الضروري بان يقولوا ان المحال هو الضروري العدم
واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا اخر يذهب
مذهب هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن ان يكون او هو
الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي يمتنع ومحال ان لا يكون وليس
يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي ليس يمتنع ان يكون ولا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال
في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور
اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف
من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود
ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد
يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله
انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك
فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا
وعلى ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها
هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان
المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان كان المعدوم يجوز اعادته
واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما شيء له حقيقة
وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما عرف
من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت
فلا يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل

ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم

فصل في ابتداء القول في واجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه

ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب
الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود
يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم
يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود
وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب
وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وان الممكن
الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا
لوجود اخر فيكون كل واحد منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود
ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة
البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا
فيها بوجه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير
مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي يخصه اما
ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان للواجب الوجود
علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته
دون غيره لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب
له وجود فليس واجب الوجود بذاته فتبين انه ان كان للواجب الوجود
بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان واجب
الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود

لواجبه وجود

بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز
ان يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده
واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده
فالذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا
ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة
لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا عدم حصل له
العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان
كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد
تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص
اما ان يكون يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت ماهيته
يكفي لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجب
الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هف وان كان لا يكفي فيه وجود
ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء اخر
غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية
واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت
فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن
واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز
ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس
الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير

ونقول

النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تعين له وجوده فلا
يكون حصل له وجوده وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل
فقط فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد
بعد ما به تخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود
لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود
مكافئا لواجب وجود اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا
مع هذا وليس احدهما علة للاخر بل هما متكافئان في لزوم الوجود
لانه لا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته دون الاخر اما ان يكون واجبا
بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان
يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا
يكون له وجوب بالاخر حتى يكون فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر
ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالاخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الاخر
هذا واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن
الوجود باعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الاخر كذلك
او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود
لهذا من ذلك وذلك في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود
فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب
الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف بل من
الذي يكون منه كان وجوب وجوده هذا شرطا فيه وجوب وجود
ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية بالذات فلا يحصل له وجوب
وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد

وان لم يكن

الامكان فيكون وجوب وجوده هذا من ذات ذلك وهو في حد الامكان
ويكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس
له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا
امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علة هذا فيكونان
غير متكافيين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض شيء
آخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا
لم يتعلق وجود هذا بوجوده بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده
مع عدم هذا وقد فرضنا متكافيين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافيين في
الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو
الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب
العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان ليس احدهما
واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما او ايضا
المادتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين
او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه
لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان
يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون بغيره واجب فيصير متكافيا معلولا
ويكون كما قلنا ليس علة مكافئه في الوجود فيكون اذا علة امر آخر
فلا يكون هو ولا الآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا
يكون فيكون المعية طارئة على وجوده الخاص لاحقة له واضافات
الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة
متقدمة ان كان معلولا فاما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه
لا من حيث يكافئه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان

متكافيين بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة التي
بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافيين من جملة ما يكون الامران
ليس احدهما علة للآخر وتكون العلاقة لازمة لوجودهما فتكون العلة
الاولى للعلاقة هي امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرض فيه
فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين واللازم وهذا غير ما نحن فيه
ويكون الذي بالعرض علة للاخرى فيكونان من حيث التكافؤ معلولين **فصل**

في ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان
يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثيرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر
البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي له لذاته بالذات
ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى وذلك
لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء به صار هذا او في
هذا او قارن نفس انية هذا او في هذا ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر
بل ابه صار ذاك ذاك او ان نفس ذاك ذاك وهذا تخصيص ما قارن ذلك
المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما يباين الآخر به وليس يخالفه
في نفس المعنى فيخالفه في غير المعنى والاشياء التي هي غير المعنى ويقارن
المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان
يعرض لحقيقة الشيء بما هي تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود
فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة فيه هذا خلف واما ان يعرض
له من اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض
فيكون لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات
واحدة او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك

فيه

ذ د
لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود

بانفراده واجب الوجود فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به
المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره
فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل
واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بغيرها ممكنة الوجود في حد
ذواتها وهذا مح وليفرض الان انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه
في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود
او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان
يتفق فيه كل ما هو في واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود
فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض
مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا
فساده فان لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من
وجه اخر وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من
وجهين اما ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل
انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل في حد
ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيده القوام
بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول
وجوب الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب
الوجود بل يفيده الوجود بالفعل وهذا مح من وجهين احدهما ان ليس
حقيقة وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي
هي معنى غير تأكد الوجود والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت والثاني
افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة شرط من حقيقته ضرورة وقد

منع جواز هذا ما بين الفصل والجنس في الوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة
وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بموجب فيكون المعنى الذي
به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده بغيره وانما كلامنا في وجوب
الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور
لا يكون انقسام المعنى الجنسي بالفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب
الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون
معنى نوعيا فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان اشخاص
النوع الواحد كما بينا اذا لم تختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما
اختلفت بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن
ان نبين هذا بنوع من الاختصار ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه
فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يكون
واجبا في هذه الصفة ان يكون بعين هذه الصفة موجودة لهذا الموصوف
فيمتنع الواحد منهما ان يوجد موجودا الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد
لغيره فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب
فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود
بذاته هذا خلف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان قال قايل ان
وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للاخر فكونه صفة للاخر لا
يبطل وجوب كونه صفة لهذا فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود
صفة له من حيث هو له من حيث لا يلتفت فيه الى الاخر فذلك ليس صفة للاخر
بعينه بل مثلها الواجب فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول
ان كون الواحد منهما واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا

الى الفصول

فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب
الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه اما ان
يكون امرا لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره فان كان لذاته ولأنه واجب
الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فخصوصية وجوده المنفرد سبب
فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد
بالعدد ليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير
مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا في موضع آخر فهذه الخواص التي
يختص بها واجب الوجود وأما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته
وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا فكل ما هو
ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده
عن غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة
تتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي يجب وجوده بغيره دائما
فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من
غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب
الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو
الفرد وغيره زوج تركيبي **فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول
الاقاويل في المقدمات الحقة** اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان
مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد
الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا
قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائما

في موضع

الأوائل

والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود
الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا
انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر
اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق ذلك
ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليها
ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء
يبين او يتبين كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب
وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الموجود بما هو موجود
لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا
او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض
لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه
ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير انما هو في كل حال الى الفيلسوف ويكون
لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة تكون ضربا من القياس
الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن
يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين
قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته مقدمات في انفسها او اعرف
عند العقل من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو
ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يلزم الشيء وان لم يكن صدقا
او ان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيوقف عليه تاليف
صحيح مطلق او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته
لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل
قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا

الذي اليه

لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم
مقتضاه فكون القياس قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه
قياسا يلزم مقتضاه وهو ايضا على قسمين على ما علمت فالقياس الذي
يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها
واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس الى الذي تقدم سلم المخاطب مقدماته
فيلزمه النتيجة ومن العجايب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر
الى احد الامرين اما الى السكوت عن الاعتراض واما الى اعتراف لا محالة
بالشيء والاعتراف بانها تنتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك
لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل
الاكثرين وشاهده من كون راي كل واحد منهم مقابلا لراي الاخر الذي
يجده قرينا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده ان يكون احد القولين اولى
بالصدق من الاخر واما انه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم
بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا
يمكن ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل
بالاضافة فاذا كان قايل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا
ان يتحير السامع لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتايج
ليس يقدر على ان يختار واحدا منها او يزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك
ما عرض لامثال هؤلاء من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك
والثاني تنبيههم على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة
اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرفهم ان الناس ليس لاحد الحكمة ومع ذلك
فليس بعجب ان يكونوا متشاكلين في الاصابة ولا بعجب اذا كان واحد اكثر
صوابا في شيء من الاخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شيء اخر وان يعرف

ان اكثر المتفلسفين من علم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر فيه الى
القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان من
الفضلاء من رمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرة مستبشعة او خطا
وله فيها غرض خفي مثل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلط
او سهو هذه وتيرتهم فهذا بين بل يشغل قلبه من جهة ما استنكره من العلماء
ثم تعرفه فتقول له انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شيء من
الاشياء بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا
من جملة المسترشدين المتحيرين فناقص الحال في نفسه وليس الكلام معه
هذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج
عن الاسترشاد فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة
فعلى كل حال فقد جعل اللفظ دلالة على اشياء باعيانها لا يدخل في تلك
الدلالة غيرها فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا
على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل
واحد من تلك الجملة اسما فهذا يسلمه من تمام مقام المسترشدين المتحيرين
واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فاللاانسان اعني
ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذي
يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاانسان فان
كان الانسان يدل على اللاانسان فيكون لا محالة الانسان والزورق
والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض والاسود والثقيل والخفيف
وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكذلك الحال المفهوم من الفاظ
هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون ولا شيئا من الاشياء نفسه
وان لا يكون للكلام مفهوم فلا يخلو اما ان يكون هنا حكم كل لفظ وحكم كل

معدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة وبعضها
بخلافه فان كان هذا في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل لا
شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء فقد تبينا الموجبة من
السالبة وفي بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان
غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يتميز كالابيض واللاابيض يكون
مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض
فهو لا ابيض وكذلك الانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا
لا ابيض لان الذي هو الابيض واحد واللاانسان كذلك فيعرض مرة
اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله قد
ينبه عليه المتحير المسترشد في ان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان
ولا يصدقان معا وكذلك ايضا قد يتبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان
معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس
ايضا بلاانسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه
الذي هو اللاانسان وقد نبه على بطلانه فهذه الاشياء وما يشبهها
مما لا يحتاج ان يطول فيه ويحل الشبه المتقابلة من قياسات المتحيرة
يمكننا ان ننبهه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار
واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع
الطعام والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي
ذببنا عنه من كذبه هو اول مبادى البراهين وعلى الفيلسوف الاول
ان يذب عنه ومبادى البراهين تنفع في البراهين والبراهين تنفع
في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة جوهر الموضوعات
التي كانت فيما سلف يعرف بالحد فقط فما يلزم الفيلسوف هنا ان تحصل

فيكون لهذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل على هذا
انه ان تكلم فيهما على سبيل التحديد وهو التصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب
العلم الجزئي وان تكلم فيهما في التصديق فصار الكلام فيهما برهانيا فنقول ان
هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض في هذا العلم لانها
احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن
عليه هنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم هذا العلم نفسه الى جوهر
وعوارض يكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما
او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون
نحوا ما عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود فانه صار ذلك الجوهر
دون شيء اخر لطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون هو فان الموجود طبيعة
يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس لانه موجود
هو جوهر او جوهرا ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما سلف في
هذا كله فليس البحث عن مبادى التصور والحد حدا فلا تصورا ولا
عن مبادى البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا
المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي فنقول ان الوجود
قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود
زيد ابيض والاسود الذي بالعرض لا غير فلنترك الان ذلك ونشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء الاخر متحصل
القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته
لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء
من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر واذا كان

في القسم الاول

الشيء الذي في القسم الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو ايضا
من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في
الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ورجع البحث الى الابتداء
واستحال الذهاب ذلك الى غير نهاية كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة
فيكون لا محالة بآخره فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون الجوهر
مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المقدم
في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر فان السرعة
في الحركة والاستقامة في الخط والشكل السطح في البسيط وايضا
فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها
اعراض فالعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع
بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد يجوز كثير ممن يدعي
المعرفة ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين فقال ان
الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها
موجودة فيها كالجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى فاذن
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها
فيها وجود العرض فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير *كثير*
وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه
فانهم انما غلطوا فيه هناك فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع
فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه ونوعيته قائما ثم صار سببا لان
يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك
الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل ويكون ذلك المحل لم يصر
بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما يحصل قواما من ذلك الذي

حل وحده او مع شيء اخر او اشياء اخرى اجتمعت فتصيرت ذلك الشيء *فتصيرت*
موجودا بالفعل او صيرته نوعا بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة
موجودا لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء لا في الجملة
او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قايم بالفعل نوعا
ثم قيم الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله
او جعلناه انما يتم له به نوعيته اذا كانت نوعيته انما يحصل او يصير له *اذ كانت*
نوعية باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في المحل
ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع
فذلك علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا
الموضع باسم الصورة وانا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم
واذا كان الموجود لا في موضوع هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر
واما المحل الذي لا يكون في محل اخر فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل
موجود في موضوع فهو موجود في محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا
جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود
ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكاني لوجوده
لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا اوجب وجودها فنقول اولا
ان كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم فاما
ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة
فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان *كان*
يكون مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام

بالتحريك وتسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة وتسمى عقلا ونحن
نتكلم في اثبات كل واحد من هذه الاقسام **فصل في تحقيق الجواهر
الجسمانية وما يتركب منه** واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما
بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد
فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم
جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ
الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال الطول للخط
كيف كان وتارة يقال الطول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا
وتارة يقال الطول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم
او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص
البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق
ايضا قد يقال للثخن البعد الواصل بين السطحين وقد يقال له ما نحو ذا
ابتداؤه من فوق وحين ابتدى من اسفل سمي سمكا فهذه هي الوجوه المشهورة
فيها وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها
خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس من شرط
الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركة حتى يظهر فيها محور او خط اخر فانما
يتحقق جسما بما تحقق الجسمية ثم يعرض لها او تلزمها الحركة وايضا الجسم ليس
يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحققه جسما او في معرفتنا اياه جسما الى ان يكون
متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره في تصور الجسم حين
يتصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا تصور عدم

التناهي لا المتصور جسما لكنه لخطأ كمن قال ان الجسم له فقد اخطأ في التصديق
ولم يخط في تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في
تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس
ايضا من شرط الجسم في ان يكون جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان
المكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك فليس فيه ابعاد
متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه
جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم
ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء
واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل
على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل واذا كان
الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك البعد
هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على
قوايم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا
لهذين على قوايم يتلاقى الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض
بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ منه بل على
انه من شانه ان تفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي كنا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة
فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة

عني

له بل هي تابعة لجوهره وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم
بعض الاجسام شيء منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل
افترض لها ابعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة
ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك
الحد وبتلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه
الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك مثلا يلزمه
ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة لكمالاته
الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر
ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما
له من حيث هو مقدر ومن حيث هو جزء منه يعده وهذا الاعتبار له
غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه اشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط
في موضع آخر يحتاج ان تستعين به وهذا كما يكون الجسم الواحد يتخلخل
ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته التي
ذكرناها ولا يتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدود مقدر ملحوظة في النفس
ليس في الوجود او يقصد به مقدار ماذو اتصال ايضا بهذه الصفة من
حيث له اتصال محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه
عارض في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية
نهايته وسنوضح القول فيها بعد وينظر في ان الاتصال كيف يكون لها
وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في

فيما بعد

ابطال مذهب ذيمقراطيس

اثبات ذلك المشاهدات فان لقايل ان يقول ان الاجسام المشاهدة ليس شيء
منها هو جسم واحد صرف بل هو مؤلف من اجسام وان الاجسام الوحدانية
غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا على ابطال
هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب نقضا وهو
مذهب من خالف بينها بالاشكال فان قال قايل ان طبايعها ولها اشكال
متشاكلة فيجب ان يبطل مذهبه ورأيه بما اقول فنقول ان جعل اصغر
الاجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى انه كالنقطة جملة
فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تاليف الجسم
المحسوس منه فان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان يفرد منه قسم
عن قسم لكنه ليس بطبع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن ان يفرض
فيهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم التي
هي مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين
لا يفترقان امرا لطبيعة الشيء وجوهره او لسبب من خارج عن الطبيعة
والجوهر فان كان سببا من خارج عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا
يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل للعرض او
سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجايز من حيث الطبيعة و
الجوهر ان يكون بينهما الالتيام عن افتراق وافتراق عن التيام فيكون هذه
الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لا ينقسم بسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتقوم به
كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وهيئته او تقوما في وجوده
بالفعل غير داخل في هيئته وتختلف فيه فيعرض اول ذلك ان هذه الاجسام
مختلفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها لا يكون

سنحتج عليها ذلك وانما يستحيل عليها ذلك من حيث صورة تنوعها ونحن
لا نمنع ذلك ونجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا
لا يقبل القسمة ولا الانفصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي
نحتاج اليه هاهنا هو ان تكون طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي
طبيعة الجسمية فنقول الان قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية
ليست غير قابلة للانقسام ففي طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فيظهر من
هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك لان هذه الابعاد هي
الاتصالات انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما حققناه ليست اشياء
تعرض لها الاتصال فان لفظة الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء
التي عرض لها الاتصال والشيء الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته
فمحال ان يتوهم بعينه وقد بطل الاتصال فكل اتصال بعد اذا انفصل
بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران وكذلك اذا احدث اتصال اعني
الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض فقد بينا هذا في موضع اخر فقد
حدث بعد اخر وبطل كل واحد مما كان من خاصيته ففي الاجسام اذن
شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة
وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث
هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة
شيء ومن حيث هو بالفعل شيء اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل
فصورة الجسم يقارن شيئا اخر غيرها في انها صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل
هو صورته والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولنا ان نقول
فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا

فيما كان بخاصيته

شيئا

بالفعل

فنقول

فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا اخر الا انه جوهر
مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها
لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في
موضوع فالاثبات هاهنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب
وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء
بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد
لكل شيء فصورته التي يظن لها هي انه مستعد قابل فاذن ليس هاهنا حقيقة
للهيولى تكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة
من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجودها انها
بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه
بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى
وصورة فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة الجسمية
محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة
جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة لا يجوز ان تتنوع بفصول
تدخل عليها بما هي جسمية فانه ان دخلتها فصول تكون لها امور تنضاف اليها
من خارج تكون ايضا احدى الصور المقارنة للمادة فلا يكون حكمها
معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت
جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها
طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي
ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما
وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين وثلثة او اربعة
ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان ينضاف اليه شيء من خارج ويكون الطبيعة

ويكون

الجسمية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة قائمة شاذا اليها تضاف
اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون طبيعة الاثنينية في نفسها هي
العددية التي يحمل على الاثنينية ويختص بها والطولية نفسها هي المقدارية
التي يحمل عليها ويختص بها واما هاهنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها
صورة اخرى لا يكون تلك الصورة التي يظن فصلا والجسمية باجتماعها
جسمية بل يكون الجسمية احديهما متحصلة في نفسها متحققة فانا نعني هاهنا
بالجسمية الذي كالمادة لا الذي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في
كتاب البرهان وسيأتيك هاهنا ايضاح وبيان لهذا على انك قد تحققت
مما تبين لك الفرق بينهما اذا كان كالمقدار يجوز ان يكون انواعه يختلف
بامور لها في ذواتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك
لان المقدار المطلق لا يكون له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا
فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون للخط لذاته مخالفة للسطح بفصل
هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة لم تحصل نوعيتها شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا
انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في
انفسنا الا مادة واتصال فقط وكذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر
فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل لنا الا بالاضافة اليه وقرنه به بل
بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس لا يوجد الشيء
بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء
منهما تحصل الطبيعة معنى محصلا ثم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا
يجوز ان يوجد بالفعل الا في المادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان
يتحصل له طبيعة شاذا اليها الا ان يجعل بالفصل خطا او سطحا حتى يصير جائزا

كالصورة

لا يتحصل

ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون
خطا او سطحا على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا من دونه بالفعل
وان كان متحصل الذات فان هاهنا ليس كذلك بل الجسمية يتصور انها
وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها او فيها وهي جسمية فقط
بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد بها
او فيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج
الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا تحوجه
الى ان يصير حصولها من المقدار فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا
في امر له بالذات واما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة
واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية
لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها
شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى المادة
وجسمية غير محتاجة الى المادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة
الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية
ولكل ذي مادة لا لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية
مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة **فصل في ان
المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة** ونقول الان ان هذه المادة
الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك
برهانا انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وايضا
استعداد لقبول شيء اخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة
الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة
الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها او لا يكون

الا مرددونه

فان

تحوجه لا تخرجه

غيرها

فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض
لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي
اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة بالذات منحازة على ما علمت في مواضع
واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر العقلية
لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك هو الى كمال
مقدار متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع
تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصا بحيز والا لم يكن
حيز اولى به من حيز فقد صادفه المقدار حيث اضاف اليه فيكون لا محالة
قد صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه
عساه ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز اليه هف ولا يجوز ان يكون
التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار ان وافاه وليس
هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من
الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون نح لا اخر له وهذا مح او يكون في كل حيز
يمكن ان يكون له ولا يختص ببعضه وهذا مح وهذا ابطه ظهورا اكثر في
توهم تناهيه الى صورة ما اذا تجردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز
ان تحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون المدرة تحصل في كل حيز هو
بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرة لا تجعله شاغلا لكل حيز لنوعه
ولا تجعله اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان تحصل في جهة مخصوصة ولا
مخصص له بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك
الاحتمال للحصول في اي جهة كان من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض
وقد علمت ان مثل هذا الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب

وقد صار بالقرب منه بقسر قاسر خصص في تلك القرب انجذابه الى ذلك المكان
بعينه بالحركة المستقيمة او حدوثه في الابتداء هناك في ذلك القرب
او وقد صار فيه بنقل ناقل اذ لذلك تخصص وقد اشبع لك الكلام في هذا
فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد التجريد ثم لبس صورة المدرة بجهة
الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة
لا لنفس كونها هيولى اولا ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا تخصصت بها
وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار بحركة لا دفعة
بل على انبساط على ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات
فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع له ولا
حيز هف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية
فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فبين ان المادة لا ينفك عن
وايضا فانها لا تخ اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا
لشيء لا يعرى عن قبوله واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به
انها يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي
كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصير ذاته
بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير
ذي حيز ولا كم ولا قبول قسمة وان كان وجوده الخاص الذي يتقوم
لا يبقى عند الكثرة اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم
والفرض يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل الى وجود عارض بطل له
وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر اخر فيكون ما
فرضناه وجودا خاصا ليس وجودا خاصا به يتقوم فيكون نح للمادة صورة

قابلة

انصير ذا ترتيب

عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة لها بها
يكون غير واحد بالقوة والفعل فيكون بين الامرين شيء مشترك هو القابل
للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته
ان ينقسم على القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر
وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمه انه
يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية
فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم
الا انا بل اعدمنا الصورة الجسمانية حتى بقي جوهرا واحدا بالقوة والفعل
فلا يخلو اما ان يكون هذا الذي بقي جوهرا هو غير جسم هو بعينه مثل
الذي هو جزؤه ما الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلو اما
ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا
ولكن يختص هذا بكيفية او صورة لاجلها لذلك او يختلفان بالتفاوت
بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم
الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة
الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك بعينه وان اختص هذا بكيفية و
الطبيعة واحدة ولم تحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية
ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر
كذلك فان قيل ان الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول
ومن المحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما
اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم
كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما
غير متحدين بل فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس

المادة لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت في القدر او غير ذلك
حكم واحد
فيجب ان يكونا وليس لهما صورة جسمانية لهما صورة مقدارية وهف
واما ان لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حكم الشيء الذي لم ينفصل عنه
ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه
وحده من كل جهة حكما واحدا اعني ان يكون حكم بعض الموضوع
وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص بان
يؤخذ منه شيء كما اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه و
قد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير
اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانقسام لا يعرض انفكاكه عنه بما يمنع
بعارض غير استعداد للذات وذلك لا استعداد مع الا بمقارنة المقدار
الذات فبقي ان المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمانية ولان هذا
الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس كم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته
بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية
واحدة فنسبته الى ما هو غير متجزئ ولا متكمم في ذاته بل انما يتجزأ ويتكمم بغيره الى
الى مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فبين من هذا انه يمكن ان تصغر المادة
بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها
بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون
الصورة والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان
سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر اخر
او بسبب استعداد خاص فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع
الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون

الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فتكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكمّ
ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك فانه فليس يجب ان يصدر عن
ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بقولي لامر شرطاً ينضاف
الى المادة به يتخصص المقدار المعين لا نفس كونها مادة ولا ايضاً لكونها
مادة لها تتصور بالكمية بل يكون للمادة شيء لاجله يتخصص ان يتصورها
المتصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقاً ويجوز ان
يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقاً وان كان الاشد و
الاضعف قد يقاربان الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف بالنوع
مطلقاً وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبر
فقد علم ان الطبيعة الحجمية ليست بعينها المقادير مختلفة وهذا ايضاً مبدأ
للطبيعيات وايضاً فان كل جسم مختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له
الخاصية بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن لامر يختص به في
ما في ذاته وهذا بيّن فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات
فيكون لصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلاً لها
بسهولة او بعسر فكيفما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل
بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت في
الوجود معه **فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود** فقد
صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضاً
فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما
علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الآخر
وليس كذلك فانا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى

اثبات الصورة النوعية

تثبت انّ لها مادة كذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد فلا نتعقل
من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه منه شيء بالفعل الا ببحث ونظر
ثم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى ما تستعد له وبينهما علاقة الاضافة
لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة او
بل بينهما وقد عرفت كيف هذا وايضاً فان كلامنا في الحال بين المادة والصورة
من حيث هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود
لا محالة وان كان يوجب ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
ما بين العلة والمعلول واما ان تكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئي
الوجود ليس احدهما علة ولا معلولاً للآخر ولكن لا يوجد احدهما الا
والآخر يوجد فكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولاً له وبينهما
هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث
هو ذات بل يكون امراً معه اعني يكون رفعاً لا يخلو عن ان يكون مع رفعه رفعاً لا
يوجب رفعاً ان كان ولا بد فقد عرفنا الفرق بين الوجهين فقد عرفت
ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته فقد بان لك هذا قبل
في مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحاً في خلل ما نتفهمه واما الآن
فقد علمت هاهنا انه فرق بين ان يقال ان الشيء ان رفعه علة لرفع شيء
وبين ان يقال لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد
هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع
الآخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما
او يجب عن رفع شيء ثالث اعني انه لولا رفع عرض لذلك الثالث لم يكن رفع
هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع
ذلك فعند ذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غيرهما فطبيعة كل واحد منهما

للآخر

متعلقة في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فيكون
مضافة وقد بان انهما ليسا متضايفين واما ان يكون في وجودهما وبين ان
مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في هيئته ممكن الوجود لكنه يصير
بغيره واجب الوجود ولا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك
الآخر فقد بينا هاهنا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه
بشيء ثالث ويكون في الامر اذا ارتقينا في العلل الى شيء ثالث فيكون ذلك
الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح
رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هاهنا انما يرتفعان
برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك هذا خلف فقد بطل هذا وبقي الحق
احد القسمين الاخرين فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا
معلولا له فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة
ذات الآخر فانه لا يخ اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة
بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب
وجود صاحبه وهذا مع وقد بان ان هذا مستحيل فيما سلف من اقاويلنا
واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة
والثاني هو المعلول فيكون الحق هو القسم الثاني الذي قلنا ان العلاقة
بينهما علاقة قد يكون بينهما احدهما علة والآخر معلولا واما ان كان رفع
احدهما يوجب رفع الثاني يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار
احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر ينتهي في آخره على ان يكون
احدهما معلولا والآخر علة فلينظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما
فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة الموجبة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما

اخرى

هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فلو كان سببا لوجب ان
يوجد ذلك دائما له من غير استعداد ولما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون
ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد
صارت بالفعل اولا حتى صار سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان
او بالذات اعني ولو لم يكن البتة موجود الا وهو سبب للثاني والان
يقوم به الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان
ما هو سبب له يقارن ذاته او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل
ليس ينقبض عن تجويز هذا اذ البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان
كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة
وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزمة
لمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا
بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة هي العلة
القريبة للصورة والمادة لا اختلاف لها في ذاتها وما يلزم عن الشيء الذي
لا اختلاف فيه لا اختلاف فيه البتة فكان يجب ان يكون الصور
المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال
المادة فيكون تلك الامور هي الصور الاولى في المادة ويعود الكلام
جذعا فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيئا آخر مع
المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل
المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر مع المادة اذا اجتمعا جميعا
حصل صورة ما معينة في المادة وان كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع

يكون مباينا

المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فتكون المادة في الحقيقة
لها قبول للصورة واما خاصية كل صورة فانما يكون عن تلك العلل
وانما يكون كل صورة هي هي بخاصيتها فيكون علة وجود كل صورة بخاصيتها
من الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع وانما كانت تلك
الصورة موجودة وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية
وجود كل صورة الا انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية
العلة القابلية فيبقى لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة
للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان تكون الصورة هي التي بها يجب وجود
المادة فلينظر هل يمكن ان تكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة
فنقول اما الصورة التي لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة
التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك
فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة
تعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستأنفة مادة اخرى توجد عنها ولكان
تكون تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة اخرى فيجب اذن
ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض
وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة
البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك
الشيء وبصورة كيف كانت يصدر عنه وفيها فلا يعدم بعد عدم الصورة
اذ الصورة لا يفارقها الا الصورة اخرى تفعل مع العلة التي فيها مبدأ
وجود المادة ما كان تفعله الصورة الاولى فبما ان هذا الثاني يشارك
الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة وبما
يخالفه تجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان تفعله الاول

كثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة
انما يحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بينها يحصل الجسم المستنير قابلا
لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم يكون تلك الكيفية تقيم الشعاع
على خاصية غير الخاصية التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان ويجب
ان لا يناقش فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه بعد ان تك
بالغرض بصيرا ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا امثلة اشد موافقة
ولا يضر لنا ان لا نجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال
وللقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون
مجموعهما كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو
العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك
الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة النوع بل من حيث هي
صورة فهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا اذ ذلك الشيء
والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم يكن المادة ولو
لم يكن الصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو بطلت الصورة الاولى
لا بسبب تعقب الثانية لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده لا يكون
الشيء الذي هو مع الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض عن
ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شركة او شريطة ولكن لقائل ان
يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى
عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة
المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى
العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد ومهما
كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك

التي يوجبها المادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور تقارنها كانت
وأما ما هذا الشيء فستعلم بعد فالصور إما صور لا تفارقها المادة وإما
صور تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارقها
المادة إلى عاقب فإن معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فتكون
الصورة من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها والواسطة
في التقويم فإنه أولا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره أولى بالذات وهي العلة
القريبة من المستبقي في البقاء فإن كانت تقوم العلة المبقية للمادة تبقي
فالقوام لها من الأول أولا ثم للمادة وإن كانت قائمة لا بتلك العلة
بل بنفسها ثم يقام المادة بها فذلك أظهر فيها وأما الصور التي لا يفارقها
المادة فلا يجوز أن تجعل معلولة للمادة حتى تكون المادة تفيضها
وتوجبها بنفسها فيكون موجبة لوجود ما تستكمل به فيكون من حيث
تستكمل به يعني بالصورة قابلة ومن حيث توجبه موجبة فيكون المادة
توجب وجود شيء في نفسها تتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من
حيث هو موجب فيكون المادة ذات أمرين بأحدهما تستعد وبالآخر
يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الآخر أمرا
زائدا على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه أثرا كالطبيعة للحركة في المادة
فيكون ذلك الشيء هو الصورة الأولى ويعود الكلام جذعا فإذن الصورة
أقدم من الهيولى ولا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة
دائما وإنما تصير بالفعل بالمادة لأن جوهر الصورة هو الفعل وأما
طبيعة ما بالقوة فإن محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها أن
يقال لها إنها في نفسها بالقوة يكون موجودة ذاتها بالفعل بالصورة
ويكون من حق ما يسمى مادة أن يسمى صورة وما يسمى صورة أن يسمى مادة

واحدة

بها قابلة

منهما

موجودة

الصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة
المفيدة إياها الهيولى وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا أنها علتها
والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم أحدهما بالآخر بأن كل
واحد منهما يفيد الآخر وجوده وقد بانا استحالة هذا وبين ذلك الفرق
بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد إلا في
الهيولى لا لأن علة وجودها الهيولى أو كونها في الهيولى كما أن العلة لا توجد
إلا مع المعلول لا أن علة وجود العلة هي المعلول وكونه مع المعلول بل كانت
العلة إذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول أن يكون معها كذلك
الصورة إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئا ذلك الشيء
مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيد
وهو مباين ومنه ما يفيد وهو ملاق وإن لم يكن جزءا منه مثل الجوهر
للأعراض التي يلحقها أو يلزمها والمزاجات وتبين هذا أن كل صورة
توجد في مادة جسمية فيجعله ما توجدها الحادثة فذلك الظاهر فيها وأما
اللازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها العلة وس
سنبين هذا أظهر من ذي في مواضع أخرى

المقالة الثالثة فصل في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والإشارة إليها

فنقول قد بينا
ماهية الجوهر وبينا أنها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فأما الجسم فإثباته مستغنى عنه وأما المادة والصورة فقد أثبتناهما وأما
المفارق فقد أثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد
وعلى أنك إن تذكرت ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم
فبالحري أن ننتقل الآن إلى تحقيق الأعراض وإثباتها فنقول أما المقولات العشر
فقد فهمت ماهياتها في افتتاح المنطق ولا إشكال أن المضاف من جملتها

من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين
ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة
لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان
الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان
قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نحن فيه من ان الفعل موجود في شيء وجوده
في الموضوع وان كان ليس في الفاعل فيبقى من المقولات ما يقع فيه اشكال
وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان مقولة الكيف ومقولة الكم
اما مقولة الكم فكثير من الناس رأى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني
من الجواهر ولا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادى الجواهر و
بعضهم رأى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادى الجواهر
واما الكيف فقد رأى آخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل
اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان من هذه
تلتئم الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما تكلف
اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان ترد في العلم الطبيعي و
كانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان
المتصلات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة
للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر
فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب
العدد فانهم جعلوا هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة
من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادي المبادي اذ قالوا ان الوحدة
طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة
يكون في كل شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان

نبقى

انه ليس محمولا البتة

الوحدة في الماء غير الماء وفي النار غير النار ثم هي بما هي وحدة مستغنية
عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون
واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدأ للخط والسطح ولكل شيء فان
السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص وكذلك الخط و
النقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شيء واول ما يكون
ويحدث من الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين
كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط ثنوية وضعية والسطح
ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا
كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد
اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك
يجب ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد
فانه يحق علينا ان نعرف طبيعة الوحدة في هذه المواضع لشيئين احدهما
ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم
والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر بين
من التامل واما المتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية
للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل في الكلام في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان
تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا
المعنى يوجد فيها متقدم ومتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد
بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا

ثنوية الثنوية

التي

الواحد

يتقدم ويتأخر

و الطبيب واحد واما محمول لا في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله
واحد اذ عرض ان كان شيئا واحدا طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في
محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان
حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس و
منه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه
واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال
وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع عدد وقد يكون لاجل ذاته والواحد
بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع
بعيد فيما فوق احد قسمي الباب الاول وان كان هناك اختلاف في
الاعتبار فاذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم
ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون
كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في
شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من
جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتامل هذا في الموضع الذي نتكلم فيه
على الكلي او نذكره مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال فهو
الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي
فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي
لا زاوية له وفي السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات ايضا
المجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انفراج على زاوية ويليه ما يكون فيه
كثرة بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين
المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا يشبه المتصل في

في الكثير

تلازم حركة بعضها البعض ويكون وحدتها كانها تابعة لوحدة الحركة
لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من اعضاء واولى
ذلك ما كان التحامه طبيعيا لا صناعيا فالوحدة بالجملة في هذه
تضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية والوحدة
الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك لان الوحدة الاتصالية
لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل فهناك
كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والوحدة بالاتصال
انما تعتبر مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء
او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في
الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال ايضا واحدا في الطبيعة
من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد
لا يخلو اما ان يكون غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا بغيره مما هو
واحد او منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة
التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي
عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته
ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها والخط
خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر
واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من
حيث هي طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه قد يتكثر من جهة
اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما
بالانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع

في اضعف

في غشيتها

في ان يكون

انه شيء ليس ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع
ذلك طبيعة اخرى فاما ان تكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب
الوضع فيكون نقطة فالنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة
اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا تكون الوضع
وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي
يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته
ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة
التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا
فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا
عن قسمة مادية او مكانية او زمانية ولا بعد القسم الذي يتكثر ايضا
من جهة ان الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن جهة الاتصال فمن ذلك
ان يكون تكثر في الطبيعة التي هي لها بها مستعدة لكثرة عن الوحدة وهذا
هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثر في طبيعة انما لها الوحدة المستعدة
للكثرة بسبب غيرها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء
واحد بالعدد وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل الماهية
بل لمقارنته السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد
واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان تتحد
بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك اشخاص الناس فانها ليس من شأن عدة
موضوعات منها ان تتحد موضوع انسان واحد نعم كل واحد منها واحد
بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع وليس له
حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها فالجملة التي
لها انها واحدة في الموضوع اذ من شأن موضوعاتها ان تتحد موضوعا

له — تنقسم — لذلك الوجود بوضع — مادة مكانية — حيث — غير — للتكثر — شيء

واحدا فيكون جملتها ماء واحدا لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون
حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام وواحد
بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد هذه
الوحدة التامة اما ان تكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان تكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا
يقال له بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان
الخط المستقيم قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من
جهة التمام واما المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصلت له بالطبع الاحاطة بالمركز
من كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس
واحدا من هذه الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط
المستدير وبعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمناسبة
فهو بمناسبة ما مثل حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك فا
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما
اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين
فليس الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من رأس انه اذا كانت
الوحدة اما ان تقع على اشياء هي كثيرة بالعدد او تقع على شيء واحد بالعدد
فقد بينا اذ احصرنا اقسام الواحد بالعدد فلننتقل الى الجهة الاخرى فنقول
واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يتوحدها من جهة اخرى فالوحدة لاتفاق
بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة واما في
موضوع والمحمول اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك
من هذا الموضع ان تعرف انا قد حققنا اقسام الواحد فان تعرف منها انه قد
عرفنا انها اولى بالوحدة واسبق استحقاقا لها فتعرف ان الواحد بالجنس اولى في

بالمساواة — نحو — بالعرض — أنا

بالوحدة من الواحد بالمناسبة وان الواحد بالنوع اولى من الواحد
بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع والبسيط الذي لا
ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من الناقص و
الواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات
كالموجود لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد
منهما على جوهر شيء من الاشياء وقد علمت ذلك **فصل** في تحقيق الواحد والكثير
وابانة ان العدد عرض الذي يصعب علينا تحقيقه الان ماهية الواحد
وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي
لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة ففي الضرورة
ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد
حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان
الكثرة هي المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا
اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها
واذا قلنا من الوحدات او الواحدات والاحاد فقد اوردنا لفظ الجمع
وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي
تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد اخذنا
في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما عسى علينا ان نقول
في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند
تخيلنا والوحدة يشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها
بدئا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نتعقلها اولا من غير مبدأ لتصورها
عقلي ان كان ولا بد فتخيلي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا و
هنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة

الان تحقيق
علينا
اخذنا

بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي لنومي الى معقول عندنا لا نتصوره
حاضرا في الذهن فاذا قال ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دل على ان
المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس
فينبه عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة
مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد و
حقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقوله ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال
قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب
فنقول انه كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات
كذلك ايضا ليست هي كثرة وكما ان تلك الاشياء هي واحدات لا وحدات
كذلك هي كثيرة لا كثرة بل هي اشياء موضوعة للكثرة والذين يحسبون انهم
اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا
فان الكمية تحوج تصورها النفس الى ان يعرف بالجزء او بالقسمة او بالمساوات
اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما بالكثرة واما المساوات فان الكمية
اعرف منها عند العقل الصريح لان المساوات من الاعراض الخاصة بالكمية
التي يجب ان يؤخذ في حدها الكمية فيقال ان المساوات هي اتحاد في الكمية
والترتيب الذي اخذ في حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد
فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة
وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها وانما يدل عليها بهذه
الاشياء لينبه عليها وتميز فقط فنقول الان ان الوحدة اما ان تقع
على الاعراض وعلى الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا شك
في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليس تقع عليها كالفصل والجنس البتة اذ لا

قالوا
فيدل
نفقولهم او من احاد
ليست
فيقال
تخلصوا
بالكمية
التنبيهات

فصل

لها في تحقق هيئة جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن
قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرض فيكون الواحد جوهرا او الوحدة
هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة وان كان كونه
عرضا بذلك المعنى قد يجوز حمله ان يكون جوهرا انما يجوز ذلك عليه اذا
اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى
الاخر اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح
قوامها مفارقا للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة
مجردة لم تخل اما ان تكون مجردا ان لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول
عليها انها لا تنقسم او تكون هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا
امكان ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان ذلك
الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك الوجود
جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في عرض لا محالة لا في جوهر
وان كان جوهرا فالوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجود ما في الموضوع
وان كانت تفارقه تكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر تكون لها جوهر
اخر تصير اليه وتقارنه اذ فرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون
ذلك الجوهر لم تصر اليه هذه الوحدة لم تكن له وحدة وهذا محال او
تكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فتكون له وحدتان لا وحدة
فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال
ايضا فان كانت كل وحدة في جوهر اخر فاحد الجوهرين لم تنتقل اليه
الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا
جوهرين وان كانت كل وحدة في جوهرين جميعا فيكون الوحدة اثنين

فبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذي هي فيه وننظر
فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجردا انها لا تنقسم بل كانت وجودا لا ينقسم
حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا لها فاذا فرضنا انه قد
فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كانت يمكن ان توجد بذاتها كانت وجودا
لا ينقسم مجردا ولو لم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة وجودا
جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة
بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها غير وحدة الجواهر
ويكون الوحدة تقع عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما تاليفه
من وحدة الاعراض ومن الاعداد ما تاليفه من وحدة الجواهر فلينظر هل
يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم ولا يشتركان فان لم يشتركا
فيكون الوحدة في احدهما وجودا منقسما وفي الاخر ليس كذلك ولسنا نعني
بوحدة الاعراض والجواهر ذلك حتى نعني في احديهما بالوحدة شيئا غير انه
وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو الوجود الغير
المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه
قبل الان فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا
جوهريا اذ كان قد يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا
لم يعرض للعرض وليس له يلزم ان يقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر
فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به والعرض لا يعرض له الجوهر
حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا
فيها ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى وذلك لا يفارق
موضوعاته والا صار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا اسم المح
اعني ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك

فيتبين — فقد بان من هذا كله

لانها قد فرضت مفارقة قائمة بذاتها

موصوفاته — فاذ

ان يفارق فيكون بجوهر اعرض لعرض او يكون الوحدة مختلفة في الجواهر و
الاعراض فتبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم لا
وليس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق على سبيل الايفاق
من المقا العامة فانها دون فصولها الحيوانية كالا يفارق الانسانية
الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب
العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الوجود المتخصص فنقول
ليس الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة
المنقسم اليه بفصل مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد الجوهر
او العرض بل نسبة لازم عام واذا اشرنا الى البسيط واحد منه كان تميز
الذات عن التخصيص الذي يقارنه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح
انه غير مفارق وصح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق الاسم من اسم
معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض وان كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض **فصل** في ان الكميات اعراض
واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع
واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا
المقدار فقد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض
لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وتبقى في المادة لان هذا
المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي للمادة
لانه مقدار الشيء المتصل الذي يقبل الابعاد كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا
هذا الشيء المتصل كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة
وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا مرة منه ولا ينتهي المسح الى

توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا مرة وانه لا يفنى
مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم
وذلك الصورة وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن
هي والصورة يفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له
اعتباران انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للسطح اعتباران انه يقبل فرض بعدين
فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة
وايضا انه يتقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد يجب
اختلاف الاشكال فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض البعدين
فانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل الفرض الثلاثة فان كون الشيء
نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا انه نهاية مطلقا
مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل
هو بهذه الجهة مضاف واذا كان مضافا فلا يكون لامقدار او قد عرفت
الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف الذي هو المقولة الذي لا يجوز على
ما بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى التي
بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة ولا يمكن ان يجا لها
بالمعنى الاول بوجه لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية
عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه فقد قلنا انه
ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا في
الطبيعيات فلنتامل هنا ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا
هو من حيث هو مقدار عرض ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه
بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة

المقدار في السطح الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى الى
المقدار في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض
الى صورة وانت تعلم هذا بتأمل الاصول واعلم ان السطح العرضية ما
يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال او الانفصال او اختلاف الاشكال و
التقاطيع وقد يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح ويحدث
مستدير وقد علمت فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا
يكون موضوعا للتسطيح والكرية في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم
الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك
السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك
الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحد التي بالفعل وقد
علمت هذا من اقوال اخرى وعلمت ان هذا الابطال في الهيولى حتى يكون الجسم
للاتصال بغيرها للانفصال وقد علمت انه اذا التف سطوح ووصل بعضها
ببعض تاليفا يبطل الحدود المشتركة كان الكاين سطحا اخر بالعدد بل كذا
التاليف الاول لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل اخر مثله بالعدد وذلك
لان المعدوم لا يعاد واذا عرفت صورة الحال في السطح فقد عرفت في
الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لنا ان هذه اعراض لا تفارق المادة
وجودا وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي بطباعها مادية توهما
ايضا فقد بقي ان نعلم ايضا كيف ينبغي ان نفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم
توهما وان الخط يفارق السطح توهما فنقول ان هذه المفارقة يفهم في هذا
الموضع على وجهين احدهما ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا
سطح والاخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه
او ليس معه وانت تعلم ان الفرق بين الامرين ظ فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء

لعرضيته
تتعاقب
ولان
الواحد الذي

وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا ينفك وبين ان ينظر الى الشيء وحده
مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه كما التفت اليه وحده
حتى يكون هو في وهمك قايم وحده فهو مع ذلك يفرق فارق بينه وبين
الشيء الاخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط و
النقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا او نقطة مع فرض ان لا جسم مع
السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان
يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص
ويتوهم له جهتان تو صلا ان الصاير اليه ايضا لا يلقى جانبين غيرين
كما علمت فيكون قد توهم سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحد
وان توهم السطح نفس النهاية التي الى جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك
او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال من جهة اخرى كان ما هو نهايته
متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يتفق ان
النقطة ترسم بحركتها الخط فانه امر للتخيل لا لامكان وجود له بوجه
لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة منتقلة فانا قد بينا ان ذلك
جايز فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تبقى فكان لا ينحو الشيء بعد المماسة
الا كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة بقيت مبدأ خط بعد التماس ولا
بقي امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة
وحدا كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا ابطلت المماسة بالحركة
فكيف يبقى هي نقطة وكذلك كيف يبقى ما هو مبدأ له رسما ثابتا بل انما ذلك
في الوهم والتخيل نقط وايضا فان حركتها يكون لا محالة وهناك شيء موجود
يكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو بعد جسم او سطح
او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فيكون هذه الاشياء موجودة

الانفصال له
بو في الوهم والخيال مستقلة
المماسه

قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار
الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط
فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها
انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار
جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة
واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر
الى حال النهايات من جهة اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة
فان سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان سميت
الكيفية التي له من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني كالتربيع فان
اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وناقصة وزايدة لنفسها
لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب المقدار
الذي هو فيه كما للتربيع فلان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض
فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح واما الذي يظنه من يقول
انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاصل اياه في الوهم بكلتي نقطتيه حتى
احدثه حتى لو كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول
فكان طول وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو
ولا في العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية
فجعلت الزاوية جنسا رابعا من المقادير فالسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان
للشيء ثلثة ابعاد او بعدين حتى يكون جسما او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت
ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما
هو شروع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه وهذا الفاضل الحيران قد ذهب
الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل

به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض وانها ليست مبادي للاجسام
اذ الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان فقد كان تحقق لك
عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فينبغي ان تعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه
المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه
او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان
قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فيه فرض ابعاد
ثلثة اذ ليس يمكن ان تفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان تفرض
فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل فله بعد ما
بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير
ثلثة والكميات المتصلة لذاتها اربعة وتعد في لاشياء اخر انها كميات متصلة
وليست كذلك واما المكان فهو السطح واما الثقل والخفة فانهما يوجب
تحركا بهما تقادير في الازمنة والامكنة وليس لها في نفسها ان يجزى بجزء يعدها
وان يقابل بالمساوات والمفاوتة بان يفرض لها احد ينطبق على حد ما يجانسه
وينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر فيساوي
او يختلف فلا تساوي بل تفاوت فانا نعني بالمساوات والمفاوتة والموافقين
للمقدار هذا المعنى واما التجزية التي تفرض للخفة والثقل بان يكون ثقل ضعف
ثقل فان ذلك لانه تحرك في الزمان ضعف المسافة او في المسافة ضعف
الزمان او تحرك الاعظم الى السفل فالة حركة يلزم معها ان يحرك الاصغر
الى العلو او امر اخر ما يجري هذا المجرى فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة
لا لاجل انها تفصل في الضعف او لانها في ضعف الجسم الحار المتشابه في الحرارة
وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فان هذه اعراض ايضا تلحق
الكميات ايضا من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام في جميع هذه

موضع اخر فالكمية بالجملة هي التي يمكن ان يوجد فيها شي منها يصح ان يكون
واحدا فاقا او يكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

فصل في تحقيق مهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوايله وبالحري ان
تحقق هيهنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان يتصور حالها
ووجودها فقد انتقلنا عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا
كان يوجب ذلك فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيء يعتد به اما
ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا
في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قايما
بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد
واما ان يكون في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذ كانت في
الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع
بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث
هو ذلك النوع خواص والشي الذي لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية
الاولية او التركيب او التمامية او الزايدية او الناقصة او المربعية
او المكعبية او الصم وساير الاشكال التي لها فاذن لكل واحد من الاعداد
حقيقة تخصه وصورة يتصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي
بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا يجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع احاد
فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليس لغيره وليس بعجب ان
يكون الشي واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او الثلثية
وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرته فليس له
فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا

في العشرة الى عشرتين لكل واحدة منهما خواص العشرة وليس يجب ان يقال ان
العشرة ليست هي الا تسعة وواحد او خمسة وخمسة او واحد وواحد
وواحد كذلك حتى ينتهي الى العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحد هو
حمل فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فكانك قلت العشرة
وحلو فيجب ان يصدق عليه الصفتان المعطوفتان احديهما على الاخرى فيكون
العشرة تسعة وايضا واحدا فان لم ترد بالعطف تفريقا بل عنيت ما يقال
ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق
يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحدة وهذا
ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة تلك التسعة مع واحد وكان
مرادك ان العشرة هي التسعة التي يكون مع واحد حتى ان كانت التسعة
وحدها لم يكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة
فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شي كان معها
فانها يكون تسعة ولا يكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة للتسعة
بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة
هي ايضا واحد فقد قلت قولا خطا بل هذا كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة
مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شي غيرهما وحدة كل
واحد من الاعداد ان اردنا التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد
وواحد ونذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخ اما ان يحد العدد من غير
ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم
ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه
فانما يشار الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من
تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس فعلو

مرتبة باحديهما اولى من الاخرى وهو بما هو عشرة مهية واحدة وصح ان يكون
مهيته واحدة وما يدل على مهيته من حيث هي واحدة حدود مختلفة
فاذا كان كل عدد ليس هيهنا اولا بذاته بل بما قلنا ويكون اذا كان كل
عدد كان له فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة
ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له على ان
تحديدك بالخمسة محوج الى تحديد للخمسة فينحل ذلك كله الى الاحاد
وح يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك
من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الاحاد اما
اذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان ذلك
اعتبار غير الاخر وليس للذات الواحدة حقا بل مختلفة المفهومات بل
انما يكثر لوازمه وعوارضه ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن
ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاد
مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم من الواجب ومما يجب ان
يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوية فقد قال بعضهم ان الاثنوية ليست من
العدد وذلك لان الاثنوية هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول فكما
ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها
ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا او يكون اولا
فان كانت مركبة فبعدها غير الواحد وان كانت عددا اوليا فلا يكون
لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء
بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل
لانها لا انفصال فيها اي وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون

بهذا

فاذا الحظت

بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه
بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك
ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد
ثم فرض عليهم ان يدابوا في طلب زوج ليس بعدد اذا وجدوا فردا ليس
بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا
بل لا نصف له عددا من حيث هو اول واما يعنون بالاول انه غير مركب
من عدد واما يعنون بالعدد ما فيه انفصال ولا يوجد فيه واحد فالاثنوية
اول العدد وهو غاية الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد
فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوية ليست مما يتقيد بها بل بالقياس الى العدد
وليس اذا لم يكن الاثنوية اكثر من شيء يجب من ذلك ان لا يكون قلتها بالقياس
الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون له
اضافة اخرى الى شيء اخر يقارن تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان
شيء من الاشياء يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى
يكون كما انه قليل بالقياس الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء اخر فيلزم من ذلك
ان يكون كل قلة تعرض للشيء يعرض لها معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء
هو مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون شيء هو مالكا وحده او شيء هو جنس و
نوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه ليس انما صار القليل قليلا
لاجل ان له شيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء الذي ذلك الشيء بالقياس
اليه كثير فالاثنوية لقلة الاولية في القياس الى كل عدد لانها ينقص
عن كل عدد واما الاولية فلانها ليست بكثير عند عدد واذا لم تقس
الاثنوية الى شيء اخر لا يكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الاحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شيء اخر البتة

فالاثنوة

قليلا

فالاثنوة اما قلتم

الاثنوة

والآخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي القياس
وكذلك العظم والطول والعرض والكثرة مطلقة يقابل الوحدة مقابلة
الشيء مع مبدئه الذي يكيله والكثرة الأخرى يقابل القلة مقابلة
المضاف ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف
والوحدة تقوم الكثرة ويجب ان نحقق القول في هذا **فصل** في تقابل
الواحد والكثير وبالحري ان نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد
فقد كان التقابل عندنا على أصناف أربعة وقد تحقق ذلك وسنحقق بعد
أيضاً ان صورة التقابل توجب ان تكون أصنافه على هذه الجملة وكان
من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الواحد والكثير
على هذه الجهة وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة
ههنا شأنهما فانه ليس يجب ان يقوم ان الضد يبطل الضد كيف كان بل
ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة أيضاً من
شأنها ان تبطل الكثرة بان تحل في الموضوع الذي للكثرة على ما جوزت
ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة فنقول في جواب هذا الان
ان الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما يبطل ببطلان
وحداتها ولا يبطل الكثرة البتة لذاتها بطلاناً أوليا بل يعرض لوحداتها
أولاً ان يبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها البطلان وحداتها فيكون الحق
اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الأول يبطلها بل انما يبطل أولاً الوحدات
التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة
فاذن الوحدة انما تبطل أولاً الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة
كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك

الجملة
وينفيه

الوحدات

يبطلها ثاث

الوحدات يعرض لها سبب مبطل يبطله بان يحدث عنه هذه الوحدة
وذلك بطلان مطرح فان كان لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب
ان يكون الوحدة ضدا للكثرة فالأولى ان يكون الوحدة ضدا للوحدة وعلى
ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة
الطارئة اذا ابطلت الوحدة الأولى ابطلتها عما ليس هو بعينه موضوع
الوحدة الأخرى بل الأحرى ان يظن انه جزء موضوعه واما الكثرة فليست
تبطل عن هذه الوحدة بطلاناً أوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين
ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب
الطبائع متنافية متباعدة ليس من شأن احدهما ان يتقوم بالآخر لا خلاف
الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما أوليا وايضا فلقائل ان يقول انه ليس
موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان شرط المتضادين ان يكون للذي من
منهما بالعدد موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها
موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع
الكثرة والوحدة واحدا بالعدد فعليك ان تعلم مما سلف لك حقيقة
هذا وما فيه وما عليه وله فقد ظهر وبان ان التقابل الذي بين الوحدة
والكثرة ليس تقابل التضاد فننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة و
العدم فنقول انه يلزم أولاً لذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شأنه
ان يكون للموضوع أو للنوع أو لجنسه على ما قد مضى لك من أمر العدم و
ان تحمل وجها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شأنه بنوعه ان يتكثر و
تحمل وجها آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان يتوحد
لكن الحق انه لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس
الى الآخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم

الواحد والكثير
فلننظر

ان لا يكون ذلك الشئ الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه
ان يكون فيكون انما يعقل ويحد بالملكة واما القدماء فقد جعلوا
هذا التقابل بين العدم والملكة وجعلوها هي المضادة الاولى وجعلوا
تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور
والساكن والمستقيم والمربع وما لعلنا لم نذكره ومن حيز العدم مقابلات
هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك
والمنحني والمستطيل كالظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا
ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل العدم هو الكثرة اما اولا فانا هو ذا
نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم الجزء بالفعل ونأخذ الانقسام
والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في هذا واما ثانيا فلان الوحدة موجودة
في الكثرة مقومة لها وكيف يكون هيئة الملكة موجودة في العدم حتى
يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة
فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها فليس يجوز ان نجعل التقابل بينهما
مقابلة العدم والملكة واذ لا يجوز هذا فليس يجوز ان نقول ان المقابلة
بينهما هي مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن
مواقفة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور فهو من جنس تقابل العدم
والملكة بل هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء
السالبة العدم وقد يعرض في ذلك من المحال ما يعرض فيما قلناه فلننظر انه
هل التقابل بينهما تقابل المضاف وذلك لانا الكثرة ليست انما
تعقل حقيقتها بالقياس في ذاتيهما تقابل المضاف فنقول ليس يكاد ان
يكون بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة
ليست انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل

لهذا

هناك وحدة وان كان انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق
الفرق بين ما لا يكون الا بشئ وبين ما لا يكون ماهيته الا بالقياس الى شئ
بل انما يحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من الوحدة لانها معلولة الوحدة
في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي
من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت
من المضاف لكان كما يقال ماهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال
ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس
المضافين ولكانا يتكافيان في الوجود من حيث هذه وحدة وتلك
كثرة وليس الامر كذلك فاذ قد بان لك جميع هذا فبالحري ان نجزم انه لا
تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي
مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيالا
شيئا واحدا بل بينهما فرق فالوحدة يعرض لها ان تكون مكيالا كما انها يعرض
لها ان تكون علة ولا الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان تكون
مكاييل لكن واحد كل شئ ومكياله هو من جنسه ففي الاطوال الواحد طول
وفي العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة
وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ كالحروف حرف وقد يجتهد ان يجعل
الواحد في كل شئ اصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه اقل ما يكون فبعض
الاشياء يكون واحدا مفترضا بالطبع مثل حبة وبطيخة وفي بعضها
يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما
نقص منه لم يوخذ واحدا بل يكون الواحد هذا المفروض تماما فيجعل
هذا الواحد ايضا من اظهر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد مثلا من الاطوال
شبر وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي المجسمات مثلا شبر في شبر في شبر وفي الحركات

في ر
فالواحد في الاطوال الطول

لفظ م

حركة مفردة معلومة ولا يوجد حركة هي عامة لجميع الحركات المقدرة
بالطبيعة وخصوصاً التي لا تختلف بل تتفق متشابهة على نحو واحد في كل وقت
وخصوصاً التي هي أقل مقداراً حركة فالأقل مقدار حركة هو الأقل زماناً وهنا
هو الحركة الفلكية السريعة جداً المضبوط قدرها لأن التقدير لا يزاد عليها
ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر تجدده إلى حين
بل في كل يوم وليلة تتم دورة قريبة إلى الوجود وإلى التحديد وإلى التجزية
أيضاً بحركات الساعات فيكون حركة ساعة واحدة مثلاً هي مكيال الحركات
وكذلك زمانها مكيال الأزمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة
المسافة الآن ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الأول وأما في
الأثقال فيفرض أيضاً ثقل درهم ودينار واحداً أيضاً وفي أبعاد الموسيقى
الإرخاء التي هي ربع طنيني أو مليمو ونحوهما من الأبعاد الصغار ومن الأصوات
الحرف المصوت المقصور أو الحرف الساكن أو مقطع مقصور وليس يجب أن
يكون كل واحد من هذه الأوضاع واقعاً بالطبع بل قد يقع بالفرض ويمكن
أن يفرض الواحد من كل باب ما هو أزيد وأنقص مما فرض ومع هذا
فليس يجب أن يكون في هذه الأشياء واحد منه مفروض أن يكال به جميع
ما هو من ذلك الجنس فإنه يجوز أن يكون الآخر مبايناً لكل ما يكال به أولاً
فههنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح وجسم مباين لجسم وإذا كان الخط
والسطح والجسم يباين جسماً وسطحاً وخطاً فكذلك الحركة قد تباين الحركة وإذا
كان كذلك فالزمان والثقل أيضاً يباين الزمان والثقل أيضاً ويجوز أن
يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا وصناعة
التعاليم فإذا كان كذلك فسيكون إذن الوحدات التي يفرض لكل جنس من هذه
كثرة ويكاد أن لا تتناهى وإذا كان هذا الواحد يصلح لكيل شيء فسيكون أشياء

أن لا تتناهى لا يكال به ولما كان المكيال يعرف به المكيل عند العقل والحس
كالمكاييل للأشياء فإنما يعلم بها فقال بعضهم أن الإنسان يكيل كل شيء
لأن له الحس والعلم وبهما يدرك كل شيء وبالحري أن يكون العلم والحس
مكيلين بالمعلوم والمحسوس وأن يكون ذلك أصلاً له لكنه قد يقع أن
يكال المكيال أيضاً بالمكيل فهكذا يجب أن يتصور الحال في مقابلة الواحد
والكثرة وقد يشكل من حال الأعظم والأصغر أنهما كيف يتقابلان وكيف
تقابلا المساواة فإن المساوي يقابل كل واحد منهما فإنه لا يجوز أن
يكون التقابل ما الأعظم لا متخالفين وكذلك المساوي والأصغر إلا الأعظم
والأصغر فإنهما أن يتقابلا من المضاف فكان هذا أعظم بالقياس إلى ما هو
أصغر فليس المساوي مضايفاً لأحدهما بل لما هو مساو له وفطانة يجب ليس
حيث كان أعظم وأصغر أن يكون بينهما مساو موجود فإن هذا قد علمته
في موضع آخر فإذا كان الأمر على هذا فبالحري أن يكون المساوي ليست
مقابلته للأعظم والأصغر بل الغير المساوي فهو عدمه فيما من شأنه
أن يكون ضد المساواة ليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل
وأشياء لا تقدير لها بل في أشياء لها تقدير وكمية فالمساوي إنما يقابل
عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة يلزمه هذين أي الأعظم والأصغر
الأصغر كالجنس لهما أعني أنه جنس لهما بمعنى أنه يلزم كل واحد منهما فإن كل واحد
منهما هو عظيم والعظيمية معنى وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغير
والصغيرية من تلك الحيثية كذلك فصل في أن الكيفيات أعراض فلنتكلم
الآن في الكيفيات أما الكيفيات المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها
وقد تكلمنا أيضاً في وجودها في مواضع أخر ونقضنا شاغبات من يمانع
في ذلك لكنه إنما يقع الشك في أمرها أنها هل هي أعراض وليست أعراض

لا يكال به

كل واحد

الجنبه

قال من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام ويسرى فيها فالكون
بذاته جوهر والحران كذلك وكل واحد من هذه الاجزاء فهي عنده بهذه
المنزلة وليس يقنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشي
المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل ياخذ يفارق
قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة لا يوجد هناك مثلا
يكون الثوب موجودا بحاله ولا يصلح له بذلك عرضا بل الماء جوهر له ان
جوهرا اخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها
فارقت وهي اصغر مما يدركه الحس مفارقة متفرقة ويقول بعضهم انها قد
تكمن فيما الحرى ان نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما
ان تكون جواهر هي اجسام او يكون شي جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر
غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن ان يتألف منها جسم وهذا محال اذ ما لا يتجزى
في ابعاد الجسم فليس بالممكن ان يتألف منه جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون
وجودها بالمفارقة للاجسام والسريان فيها فاول ذلك ان يكون لطبائع
الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك وثانيا انه لا
اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي
يكون فيه او لا يكون فان لم يكن يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام
علمنا انها موضوعا له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم
الموصوف بها مستكمل الجوهرية بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم
الجوهرية فقط فان كانت تفارق اجسامها فاما ان يكون مفارقة تنتقل
بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد
فان كانت اذا لم توجد في جسم وكانت فيه فانما يكون ذلك بان تنتقل
الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه الى

الاخر

يفترق

جسم ما ثابته او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد فهو غير مفارق جسما في
مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك فاما الكون فقد فرغنا منه وبينا
استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه
من حرارة نفسه شيء وهذا الذي نحن فيه هذا النوع من الانتقال لا يبطل
عرضيته اذ كثير من الناس جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال
في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون
عرضا لو صح قوامه لا في موضوع اما القائم في الموضوع اذا نظر فيه
هل يصح له ان ينتقل الى موضوع اخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار
ليس يصح فيه الا بعد القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخ
اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته المتخصصة بذلك
الموضوع المتخصص او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته المتخصصة بذلك الموضوع
المتخصص فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى متخصصا الا في ذلك الموضوع المتخصص وان
كان انما اوجد في ذلك الموضوع سبب من الاسباب وليس ذلك السبب
مقوما له من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب
سائر الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك
السبب ليس يكون سببا لاحتياجه الى موضوع اخر لان السبب في ان لا
يحتاج شي الى موضوع هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو في ذاته
ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الاخر الا ان
يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر لا غير فاذا
عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون الشيء قد فارقته الحاجة
الى الموضوع الاول لما احتاج الى الموضوع الاخر لامرين اما الاول فعدم
السبب الاول واما الثاني فوجود السبب الثاني لكن جملة هذه الاسباب

اخرى

يكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا ذلك
اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان تخصص بموضوع فيكون لونا وكونه
هذا اللون بعينه ان كان بنفسه عن الموضوع فليس يحوجه شيء الى ان يجعله
محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه
الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا بنفسه بل لتعلقه بموضوع
فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان التعين
لا يقتضي اي شيء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الاخر
في حكمه فان قيل كيف يقتضي المعين الواحد غير المقتضي الذي تعلق به
صحة وجوده او لا تعين له بذلك فمن هذا اللون من حيث هو هذا اللون
اما غني عن الموضوع واما مقتصر على موضوع واحد واما انقلاب العين
فقد بان مما من ذكر مقدمة يجب ان نخرج منها فان انقلاب العين ليس يعني
ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يبطل من الاول شيء في الثاني فانه ان
كان هذا هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول
هو الذي انتقل الى الثاني بل انما يعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول
صار موصوفا بالثاني وذلك لانه يبقى من الاول شيء في الاخر فيكون مركبا
من مادة وشيء فيها فان كان هذه صفة اللونية مثلا في مثلنا
فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون ذلك الذي يبطل هو الذي
صار به الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا
فيها ولنرجع فنقول اما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا
بياضا او شيئا اخر فانه فلا يخلو اما ان يكون من البياضية ويكون البياض
الذي من شانه ان يحدث الان يعجز عن ادراكه الحقيقة الفاحشة ويكون
على الجملة التي يعرفها البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلوا مجردا

مفتقرا الى

بالانتقال

حتى يكون فيه مشارا اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما
فيكون له في ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا
لا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع
وزيادة هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني
بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة
التي كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار
شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه
البياضية التي على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة
اخرى روحانية فيكون اولا مادة فيه بياضا قد فسد وذلك الصورة
كاما المفارق للعقل فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل
مثل هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعل
جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه
بياض ووجود انه ذو مقدار فان كان مقداره بالعدد غير مقدار
الجسم الذي هو فيه بالعدد فاذا كان في الاجسام وساريا فيها فيكون
قد دخل بعد في بعد وان كان هو نفس الجسم مخالطا فيكون الامر قد عاد
الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية
موجودة في ذلك الجسم لا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك
الجسم والكيفية بل شيء في ذلك الجسم اذ حد البياض وماهيته ليس ماهية
الطويل العريض العميق بل يكون ماهية الطويل العريض العميق مخالطة
ايضا على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا لهذا الشيء تعالى الله وهذا
معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارقه وليس جزءا من
ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض في الحالين عرضا الا انه

لا يدر في الكلام في ان من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات
التي هي المحسوسة اعراض وهذا مبدا للطبيعيات واما الاستعدادات
فامرها اوضح واما التي تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في
الطبيعيات انها اعراض تقوم في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس
فصل في العلم وانه عرض واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقايل
ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها
وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر
كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا تكون في
موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او
نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر
المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في
موضوع اي ان هذه المهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون
لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده
من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده
انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل المراد بالعين الذي اذا حصل
فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها
انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى تكون في العقل
كمالا ما بالقوة من جهة كذا حتى تصير ماهيتها محركة للعقل لا نعني كون
مهيتها على هذه الصورة هو انها ماهية تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة
واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل

ع د النفي

يكون في الاعيان كمالا ما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها
في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهية توجد في
الاعيان كمالا ما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا ما بالقوة
في الاعيان ثم لا تكون متى توجد فيه ثم وجدت في النفس كذلك لكانت الحقيقة
تختلف وهذا كقول القايل ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد
فاذا وجد مقارنا لجسم كما لانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا لجسم حديد
ما فجذبه فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في
كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه
اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة وكذلك حال مهيات الاشياء في العقل كالحركة في العقل
ايضا بهذه الصفة ولئن اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون
في العقل ليست ماهية ما في الاعيان ليست في موضوع فان قيل فقد قلتم
ان الجوهر ماهيته لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعقول الآن
في موضوع فنقول فقد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان
قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم
هذا فنقول انا منعنا ايضا ان تكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة
عرضا ومرة جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج
الى موضوع البتة ولم نمنع ان تكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون
موجودا في النفس لا كجزء ولقايل ان يقول فماهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول
لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا
انها لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا

ع د فانها

مجردة عن المادة وعلائقها لانها لا تحتاج الى ان يتولاه العقل واما
ان قلنا ان هذا المعقول منها انما يكون من كل وجه هي او مثلها او قلنا
انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الآن يوجد ذاتها في النفس فقد
احلنا فان ذاتها مفارقة ولا يصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت
لكانت تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل وقد علمت كل شيء بالفعل
ولكانت يصير كذلك لنفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها الشيء
الذي تعقله اذ قد استبدتها نفس ما فالذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد
يكون بعينه صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هي بعينها منطبعة
في تلك المادة وفي اخرى واخرى فهو محال يعلم بادنى تامل وقد اشرنا الى
الحال في ذلك عند كلامنا في النفس ونحن من بعد الى خوض في ابانة ذلك
فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول البشرية معانيها لا ذواتها
ويكون حكمها الحكم ساير المعقولات من الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك
تحتاج الى تقشير حتى تتجرد منها معنى معقول وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان
يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة
المنتج وليس فيه اثبات ما يذهب اليه فنقول ان هذه المعقولات سيتبين
امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان تبقى
مفارقة بذاتها بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشياء مفارقة فنفس
وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان نتاثر عنها
فيكون ما نتاثر عنها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات
مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولا يكون نفسها توجيه لنا
منتقلة الينا فقد تبينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها هي الاثار
المحاكية لها لا هي انفسها وهي علمنا وذلك ان ما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا

اي
هو بعينه منطبعا
المنتج
ولكن

وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها
اثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا
في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع له يكثر نوعه بلا سبب
يتعلق به بوجه فبين امرها في النفس. فصل في الكلام في الكيفيات التي في
الكمية واثباتها وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده
والى التنبيه على كنه كيفيته وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اما التي
في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت
وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد
وخواص له والعدد من الكم واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها بينا
فان الدائرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط البرنجي منها بين
الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير الاشياء انما
يتبين له بوضع وجود الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت
الدائرة وكذلك المربع وكذلك ساير الاشكال واما الكرة فانما يصح
وجودها على طريق المهندسين اذا ادار دائرة في دائرة على نحو ما علمت
والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه
مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا
قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا بطرفه ذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الثالث على محيط الدائرة ثم الدائرة مما ينكر وجودها جميع من
يعتقد تاليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود الدائرة
واما عرضيتها فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على
مذهب من ركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت ايضا عليه وجود
الدائرة من اصولهم فينتقض بوجود الدائرة جزؤه الذي لا يتجزى وذلك

وهذا الفصل يليق بالطبيعيات
المهندس
والاسطوانة
من اصوله
بنقض
من اصول

لانه اذا فرضت دايرة على النحو المحسوس فكانت على ما يقولون غير دايرة في
الحقيقة بل كان المحيط مضرسا وكذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز
وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عندهم مركزا في الحس و
يجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى مستقيم
فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه الآخر جزء
من الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه واخذ الجزء الذي يلي الجزء من المحيط
الذي اعتبرناه وطابقنا به الخط اولا فطوبق به راس الخط المستقيم مطابقة
مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك الغرض وان زاد
او نقص فيمكن ان يتمم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد لانه
ان زاد ازيل وان نقص تمم وان نقص بازائه وزاد بالحافة فهو منقسم
لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل ذلك بجزء جزء تمت الدايرة ثم ان كان
في سطحها انفراج بسبب تضام اجزائها فان كانت موضوعة في فرج اذ خلت
تلك الاجزاء الفرج لبست بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا تدخل
الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة اذ الذي يملأ الفرج
اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله وان
لم يكن موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال
قايل انه اذا طوبق بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكنه التطبيق لا
بمماسة ولا بموازاة مع المركزي وما الذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول
لما ابانت لو لقيت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط
اما كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا ذلك
فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل آخر وهو انه
يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها تتم هذه الاستقامة في الخلاء الذي

لهم حتى يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين آخرين لا يكون و
هذا شطط فمن يتكلفه ويحوجنا القول به فلا نضيره فانما يبيع عقله بثمن بخس
فان البديهة بالفطرة تشهدان بين كل جزئين ينفذ محاذاة لا محالة بلا ما
من الملا اقصر من الملا او اقصر بعد في الملا او قالوا ان ذلك يكون و لكن
ما دامت هذه الاجزاء موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز
ان يوجد خط فيهما طرفا مستقيم فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك
الاجزاء ان وجدت يغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة و
جميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذي هو القانون
في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت يتصوره على ان الاجزاء
التي لا تتجزى لا يتالف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير دايرة واما هذا
على قانون القائلين بها واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية
فبطل الجزء ويعلم ذلك من ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين وان قطر
لا يشارك ضلعا وما اشبه ذلك فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم
بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى يشارك
كل خط وهذا خلاف ما يبرهن عليه بعد وضع الدايرة وكذلك
اشياء اخرى غير هذا واما اثباتنا الدايرة على اصل المذهب الحق
فيجب ان يتكلم فيه واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط
اذا لزمها المتحرك لم يكن خائنا فان فارقها كان خائنا عادلا فذلك امر
لا يمكن دفعه فنقول قد بين في الطبيعيات من وجه وجود الدايرة
وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه
ولا شيء من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة و

ابدا

قطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح
ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما فليس من
المستحيل ان يفرض خط آخر او سطح آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه
من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او
هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الآخر او موضوعا
وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا في موضعه
او موازيا ويمكن لجسم واحد نفسه ان يوضع على وضع ثم يوضع على
وضع آخر يقاطعه والكلام في الجسمين وفي الجسم الواحد واحد فان
كانتا استقامة ولم يكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة
الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم راجعة اي الرجوع فان
كانتا او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانتا او ذاهبة عرضا من الجهتين
او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض على واسطة
السطح او الخط في تحركها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم الاول
يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل
وتعتبر ثم يجب آخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون
احد الطرفين فيهما من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر
ينتقل وذلك على الدوام او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ان يكون
احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال
يفعل محيط دائرة واذا صح وجود محيط دائرة صح ان نضعفها الى التمام
وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكيك فالطريقة الاولى
تناقضه وايضا لنفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر
ونجعله قائما على سطح مماسا له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما فيه

بعينه

ولو

بالتفكك

بجملته

ثم اذا

فزال

وانت تعلم ان قياما اذا اعدل ميله الى الجهات بما يستر وانه اذا اميل الى جهة زال
الدائم حتى يسقط فيحدث دائرة لا محالة او شيء ما كيف يكون فلنفرض نقطة
في الراس المماس للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما
ان تثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم
قد فعلت دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل تحرك الطرف
الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة
المتوسطة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط واما ان تتحرك النقطة متجزئة
على طول السطح فيفعل الطرف الآخر قطعا او خطا منحنيا ولان الميل
الى المركز انما هو على المحاذاة فتحا الذي تحرك النقطة على السطح لان تلك
الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست بالقسر لان
ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها الى
تلك الجهة بل انما تدفعها على حفظ الاتصال تدفعها الى خلاف حركتها
ونقلها ليمكن ان تنزل هي كانت العالية منها اذ هي اثقل فتطلب حركة اسرع
والمتوسطة ابطأ وهنالك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي
الى ان يميل السافل حتى يجعله فيكون الجسم منقسما الى جزء يميل الى
فوق قسرا وجزء يميل الى اسفل طبعا وما بينهما احدهما مركز للحركتين وقد
خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فتبين انه ان لزم عن الخط الجسم
نقل الى فوق قسرا انه لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا اثبتنا الدائرة
ثبت المنحني لانه اذا اثبتنا الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا
وثبت جواز دور احدى ضلعي القائمة على الزاوية فان نفصل مخروط بسطح
مخارف فصح قطع نضع مخن **فصل في المضاف** واما القول في المضاف
وبيان انه كيف يجب ان نحقق ماهية المضاف والاضافة وحدهما

مركزيهما

يسفل

نضع المخروط

التي عددناه في المنطق كاف لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة وجود
كان عرضا فذلك امر لا شك فيها اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل
لشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض وقد تعرض للجوهر مثل الاب
والابن وللكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق والمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي
والموازي والمطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه
محدود محقق كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني
على محقق كالكثير الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحقق بوجه
مثل الزائد والناقص والبعض والجملة وكذلك اذا وقع مضاف في
مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو ازيد بالقياس الى الزائد
ايضا مقيس الى الناقص ومن المضاف ما في الكيف فمنه متفق كالمشابهة
ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان والحاد
والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة
وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذه الصفة
ويكاد ان يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة
والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي
بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع
وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع
وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان
بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على
ان هذا لا يضبط تقسيم وتحديد لكن المضافات قد تنحصر من جهة
فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر الاشياء التي لها

استقرار في المضاف حتى يعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا
بالمتياسر الا نفس التيامن وربما احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين
شيء حتى يصير به متضايفا الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق
هيئة ادراكية هي مبدأ الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة التي جعلته
معشوقا للعاشق وربما كان هذا الشيء في احدى الجنبتين دون الاخرى
مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها
مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر انما صار مضافا
لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف
ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين
وله اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين
خاصية في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى في
نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه
وهذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته الابوة وهي
وصف وجودها في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء آخر
هو في الاب وليس كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة ليست
في الابن والا لكانت وصفا يشتق له منها الاسم بل الابوة في الاب وكذلك
ايضا حال الابن بالقياس الى الاب وليس ههنا شيء واحد ثابت هو في
كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة واما حال له موضوعه للابوة والبنوة
فليس نعرفها ولا لها اسم فان كان ذلك لكون كل واحد منهما بحال بالقياس
الى الاخر فهذا لكون كل واحد من الققنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان
يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا الا من حيث الكل

Margin notes: نبه — مى — الجهتين — وجوده — فى — ظننا

واحد بالقياس الى الآخر فهو لذلك الواحد لا للآخر لكنه بالقياس الى الآخر
فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك فكذلك فاعرف الحال في سائر المضافات
التي لا اختلاف فيهما وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان
لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الآخر وكان للآخر ايضا حالة بالقياس
الى الاول لكانت الحالتان من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا وليس
كذلك فان للاول اخوة الثاني اي له وصف انه اخو الثاني ذلك الوصف
له ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك وصف الثاني بالعدد بل بالنوع
كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول له
حالة في ذاته معقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين
فان كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التي لا يكون الا بالقياس
الى الآخر اذ كان للآخر مثله فلا تظنن البتة ان عرضا واحدا بالعدد
يكون في محلين حتى يختلج ان يعتقد من ذلك في جعلك العرض اسما
مشككا كما فعله ضعفاء التميز لكن الاشد اهتماما من معرفتنا هذا هل الاضافة
في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير
من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان تحصل في العقل فان
الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل امور لم تكن لها من خارج فيصير
كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون موضوع ومحمول
واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما
تحدث في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا لا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك وان ذلك
في الوجود ابنه عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات تطلب الغذاء وان
الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك

ظ وجزئية

ظ اشياء

ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك
وليست الاضافة الا مثل هذه الاشياء التي اومأنا اليها وهي تكون للاشياء
وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة
في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه يكون بين الاب و
الابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد
منهما فمن حيث الابوة للاب هي عارضة له والاب معروض لها فهي
مضاف وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة للابوة مع الاب وللبنوة مع الابن
خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب فيجب ان يكون للاضافة اضافة
اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هي
ملاقية بين موجود ومعدوم كما نحن نتقدمون بالقياس الى القرون
التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي ينحل به الشبهة من الطرفين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته
معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما
يقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة
بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى
فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى
هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول
بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات
وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من
هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع
فهو من حيث انه في هذا الموضوع ماهيته معقولة بالقياس الى هذا الموضوع

ظ ليست العلاقة

ظ انما يقال

ظ معقولة

وله وجود آخر مثلاً وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضاً مضاف لكن ليس ذلك
هذا فلنكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولاً مضافاً لذاته والكون ابوة
صارت مضافة لذاته فان نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافة
يصير بها مضافاً بل هو لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي بحيث هو
اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل
هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافاً في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر
لذاته لا لمعنى آخر تتبعه بل نفسه نفس المع او المعنى المختص بنوع تلك
الاضافة فاذا عقل احتيج الى ان يعقل مع احضار شيء آخر كما كانت ماهية
الابوة من حيث هي ابوة بذاتها مضافة بذاتها لا باضافة اخرى رابطة
بنوع تلك الاضافة وللعقل ان يخترع امراً بينهما كانه معية خارجة عنهما
لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي
يفعلها العقل فان العقل قد يقرن الاشياء بالاشياء لانواع من الاعتبار
لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها
تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات كثيرة يلحق بعض المتعلقات لذاتها
لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر في لحوق هذه
الاضافة للاضافة الابوة وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم فانها
لا تكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامر بل تلحقها لذاتها وان كان
العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فاذا قد عرفت
هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود بمعنى ا
ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون
المضاف في الوجود الا عرضاً اذا عقل

ظ ر فهنا

ظ ر غيرها

كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امراً قائماً في الذات واحداً فاصلاً
بين شيئين واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون ذلك
هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث
اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون
عقل بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في
العقل لا من حيث الاضافة ويجوز في العقل اضافات تخترعها انما يفعلها
العقل بسبب الخاصية التي للعقل فيها فالمضاف اذن موجود في الاعيان
وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية
وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود اضافة
واما المتقدم والمتأخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك
فان المتقدم والمتأخر متضايفان ليس في الوجود اذ اعقل كان المعقول الذي
ليس مأخوذاً عن الوجود الخاص بما علمه فان الشيء في نفسه ليس متقدم الا
موجود معه وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود الطرفين معاً في
الذهن فانه اذا احضرت في الذهن صورة المتأخر وصورة المتقدم عقلت
النفس هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه اذ كانت هذه المقايسة
بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً
فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فانما
تضايفها في العقل بحسب وليس في الوجود لها معنى تام من حيث هذا التقدم
والتأخر بل هذا التقدم والمتأخر بالحقيقة من لواحق العقلية المناسبات
التي يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها العقل
واشار اليها

المقالة الرابعة فصل في المتقدم والمتأخر والحدوث

لما تكلمنا في الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فلنتكلم

ظ ر بان

ظ ر الخاص

ان نتكلم في الاشياء التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدا
اولا بالتي تكون للموجود ومنها بالتقدم والتاخر فنقول ان التقدم و
التاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل
التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر
ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو
المتقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل في اشياء لها
ترتيب كما هو في المكان فهو الذي هو اقرب من ابتداء محدود فيكون له
ان يلي ذلك المبدا حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدا
وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن
يفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون
هذا التقدم الرتبي في امور الطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس
الى الجوهر ووضع الجوهر مبدا اذا جعل المبدا التخصص اختلف وكذلك
الاقرب من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من
الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت من الحدة كان المتقدم
غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما ببخت واتفاق كيف كان ثم
نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير
الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس
للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان السابق
في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا
القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبلا فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس
وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار حال الرئيس ثم نقل الى ذلك

مختلفا في

فيه

الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد
كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط
الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة
ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة
او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل
بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس
وجود احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود
الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته
من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول معهما وحين
لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون
متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول
لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح
ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما
تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين
معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تاخرا اذ كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها
الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون
علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة
للشيء الا ويكون معه الشيء فان كان شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته
موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته
فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين

نحو

او ليس الآخر فكذلك الشيء هو كذلك ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون
فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو بموجود ولا من حيث ذلك ممكن ان يكونه
فذلك معط للوجود وذلك لان كون الشيء عن الممكن ان يكونه ليس لذات
انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا في ان يكون الشيء
عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكونه وان لم يكن كافيا فقد يكون معه الشيء
موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون ولا يكون في الحالين
نسبة واحدة وليس في الحالة التي تميز منها ان يكونه من ان لا يكونه تميز
امر بسببه يوجد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميز الحال التي حال لا
وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه عن العلة فيكون نسبة
امكان كونه عن العلة الى وجود الشيء عنه ولا وجوده عنه واحدة
وما نسبته الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة
فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون
هناك حال تتميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال
ايضا يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة ووجدت
يكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات
كانت موضوع العلية وكان الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن
ذلك الوجود وجود العلة بل وجودا اذا انضاف اليه وجود آخر كان
مجموعهما العلة وكان نحو يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة
او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا
الوجود فوجود العلة اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول
من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول
واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول

دهما معا في الزمان والدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى
حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك
له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا وهذا حصول وجود هو
من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود
لقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الآخر واذا
دفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر معلولا اذ ليس احدهما اولى
بان يكون علة في الوجود دون الآخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر
فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد
منهما فقد وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذ الا
يخلو اما ان يعني به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في
الوجود نفسه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل
يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود للآخر او ان وجود كل
واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه في العقل ان يحصل الآخر
في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان
يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظة اذا
هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان
احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد امكانه وهو
العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول العلة بل العلة
يكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني فلا يصدق
في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان
المعلول قد حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وذلك لانه ان كان
قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة اذ وجدت العلة كانت

ثلك قد حصلت مستغنية الوجود الان لا بمعنى يحصلك ما مضى ولكن
المقارنة فيصح ولا يصدق من جانب المعلول من وجهين وذلك لان
العلة وان كانت حاصلة الذات فليس في ذلك واجبا من حصول
المعلول لها الوجه الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده
بحصول شيء يفرض حاصلا الان لا بمعنى يلفظ حصل مفهوم واما
القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يقول اذا وجدت
العلة في العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته
بالذات في العقل وايضا اذا وجد المعلول في العقل وجب ان يحصل
ايضا في العقل وجود العلة واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق
منه قولنا انه اذا وجد المعلول شهد العقل بان العلة قد حصل لها
وجود لا محالة سبق وقوعه حتى حصل المعلول له وربما كان في العقل
معها المعلول لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين
القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانه
اذا رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة واذا رفعنا المعلول لم نرفع
العلة بل عرفنا ان العلة يكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى امكن
رفع المعلول فانا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد من
فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا رفعه
فانما امكن بان يرفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب رفع المعلول
واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل على اثباته فرجع
الى حيث ما فارقناه فنقول فيحل الشبهة انه ليست المعية هي التي اوجبت
لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما
في المعية سواء بل انما اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده

نرفع

فيرجع

بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه انه كان وجوده مع وجود الاخر
فكذلك هو بالاخر فهكذا يجب ان يتحقق هذه المسئلة ومما يشكل هاهنا
امر القوة والفعل وانهما ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة ذلك
من المهمات في امر معرفة التقدم والتاخر وعلى ان القوة والفعل نفسه
من عوارض الموجود ولواحقه والاشياء التي يجب ان نعلم حيث يعلم
الموجود المطلق **فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة
لكل متكون** ان لفظ القوة وما يرادفها قد وضع اولا للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات
ليست بالاكثرية الموجود عن الناس في كميتها وكيفيتها ويسمى ضدها
الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان
يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشأ
التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبه
الشيء بسهولة وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والتحريكات
الشاقة ان ينفعل ايضا منها فكان انفعاله والالم الذي يعرض له
منها يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا محسوسا قيل ضعف
وليست له قوة وان لم ينفعل قيل له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا
على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه
بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء
الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك
قوة ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان
يفعل وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة
اذ هو مبدأ الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظة

كلي

ضعيف

سمي

القوة على كل حال تكون في شيء هو مبدا تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر
وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدا التغير من آخر
في آخر بانه آخر حتى انه اذا حرك نفسه او عالج نفسه فكان مبدا التغير
منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج او الحركة بل من حيث
هو آخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه
ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين فيكون مثلا المحرك في نفسه
والمتحرك في بدنه وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل
العلاج غيره لما انه من حيث يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي
له قوة بالمعنى المشهور بقدرة كانت وشدة قوة ليس من شرط تلك القوة
ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان
ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد
الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية
ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك
او تشكل او غير ذلك فانه لما كان هناك المبدا الذي يسمى قوة وكان
الاصل الاول في المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا
هذا الذي قياسه الى ما سموه الان قوة كقياس الفعل الى المسمى قديما
قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان ذلك الامر
انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا ثم ان هذه هي القوة الانفعالية
وربما قالوا القوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا
بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكن له ان
يكون ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر
ممكن فيه وخصوصا اذا تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة

ذلك

ذلك الضلع على مثل نفسه فاذا عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت غير
القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري
واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض ويحد بشكل
من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة
الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان من شانه ان يفعل
فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء
الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة
بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة لا يتغير ارادته
وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة
وذلك لان حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها به موجود
ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشا
وكلا هذين شرطيان اعني انه اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل وانما
هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي
ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق
قولنا اذا لم يشا لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما واذا كذب
انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشا لم يفعل فان هذا
يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا شاء يفعل واذا صح
انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من جهة هو
قادر فيصح انه اذا لم يشا لم يفعل واذا لم يفعل لم يشا وليس في هذا انه لم
ان لا يشا وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي
للحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى
لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق والتخيل بمجانسة النطق والتخيل فانه

شرطين

يكاد ان يعلم بقوة واحدة الاثنان لا الثلاثان ويكون لقوة واحدة ان
يتوهم امر الكذب والاثم وان يتوهم بالجملة الشيء وضده وكذلك هذه القوى
انفسها واحادها تكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة
تامة الى ان يقترن من اخر في اخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة
منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن راي عقلي
تابع لفكر عقلية او تصور بصورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك
الارادة ولم يكن ارادة ميلية بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي الاجماع
الموجب لتحريك الاعضاء صارت لا محالة مبدا بالفعل للفعل بالوجوب
اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد
عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع
فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من حضور منفعلها وقوع
منها بالنسبة التي اذا انفعلت فيها فعلت بها ان يكون تنفعل بها وهي بعد
قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل وذلك لانه
لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك ان يصدر عنها
الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل اذا صارت
كما قلنا فانها يفعل بالضرورة واما القوى التي في غير ذوات النطق و
التخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس
هناك ارادة واختيار ينتظر فان انتظر هناك فيكون طبع ينتظر فاذا
كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما المبدا للامر واما جزء من
المبدا والمبدا مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون نحو نظير الارادة
المنتظرة لكن الارادة تفارق وهذا من حيث يعلم ان القوة الانفعالية
ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان تحدث الانفعال في هذه الاشياء

هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد يكون تامة وقد يكون
ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا
وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان
تلقاها ايضا قوة محركة قبل المحركة الى الرجلية لانها يحتاج ان يخرج الى
الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيا ان يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة
فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه
بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما
كان في قوته ان يصير من قبل شيئا غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء اخر
كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء
فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال ذلك البعض
ما فيه لا يعوق عن بعض اخر ولكنه يحتاج الى قريبة اخرى حتى يتم الاستعداد
وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها
قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان الشجرة ليس بالقوة
مفتاحا لانها تحتاج الى ان تلقاها اولا قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية
المفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك تتهيا
لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلة للمفتاحية والقوى بعضها يحصل
بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل
بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة ان الذي
يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال المواد والالات وحركات تكتسب
النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي التي
تحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما القصد عن شهوة او
غضب او راي اذ يتوجه فيها القصد الى غير هذه الغاية ثم قد يتبعها غاية

بي العادة ولم يقصدوا لا يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الافاعيل في النفس وربما لم يكن لها آلات ومواد معينة فانه لا سواء
ان يعتاد انسان المشي وان يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت
شديد ثم مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة
الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام
الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض
الاوايل وغاريقوا منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال
هذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقايل بهذا القول كانه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم
فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت
وهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد
مرارا فيكف بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد
فانه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا
كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون
شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحله
صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض اذا كان يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون شيئا اذا وجد كان
قايما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قايما مجردا
او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن
ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون
اذا كان قايما بنفسه لا في غيره ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده
وهو موضوعه وان كان اذا كان قايما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه

وغار يقول

وغاريقوا

ما يكون

من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او
او يحتاج في امر ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير
متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له
مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته وبالجملة ان
لم يكن امكان وجوده حاصلا لكان غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو حاصل موجود
قايم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر واذ هو جوهر فله ماهية ليس بها
من المضاف فاذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون
لهذا القايم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به مضاف
وكلامنا في نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والآن
فقد صار ايضا في موضوع هف فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قايما بنفسه
لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل
يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشيء الذي
يوجد قايما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما الاول
فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان
فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالفعل
هو كون الجسم ابيض بالقوة ولان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون
امكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على ان يوجد
معه او عنه حاله فالجسم الذي يحدث كان حادثه انما امكان وجوده
هو ان يحدث عن المادة والصورة فيكون لامكان وجوده محل بوجه
ما وهو مادته فيكون الشيء الذي يحدث منه او لا وهو الصورة
تحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا بوجود موضوع بدني وحتى يكون

كالجسم

بي العادة ولم يقصدوا لا يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الافاعيل في النفس وربما لم يكن لها آلات ومواد معينة فانه لا سواء
ان يعتاد ان المشي وان يعتاد النجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت
شديد ثم مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة
الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام
الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض
الاوايل وقارنه قوم منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال
هذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقايل بهذا القول كانه يقول
ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم
فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت
وهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد
مرارا فكيف بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد
فانه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا
كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون
شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحله
صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض اذا كان يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون شيئا اذا وجد كان
قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا
او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى انه يمكن
ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون
اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده
وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه

من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او
او يحتاج في امر ما اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير
متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له
مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته وبالجملة ان
لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا اذ هو حاصل موجود
قايم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر واذ هو جوهر فله ماهية ليس بها
من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل يعرض له المضاف فيكون
لهذا القايم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو به مضاف
وكلامنا في نفس امكان وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان
فقد صار ايضا في موضوع هف فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه
لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه وجود بعد ما لم يكن بل
يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشيء الذي
يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما الاول
فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان
فان امكان وجوده يكون معلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء القوي
هو كون الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون
امكان البياض في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على ان يوجد
معه او عنه حاله فالجسم الذي يحدث كالحادثة انما امكان وجوده
هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون لامكان وجوده محل بوجه
ما وهو مادته فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا وهو الصورة
تحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا بوجود موضوع بدني وقد يكون

كالجسم

امكان وجوده فى ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن
وجودها لصيرورة ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو من
الامتزاج يصلح ان يكون آلة لها وتتميز بها استحقاق حدوثها عن الاوائل من لا
استحقاق عنها فاذا كان فيها امكان بهذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس
وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه
يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذي
ليس بالارادة والاختيار فلان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته
او يصدر عن شيء مباين له غير جسم او عن شيء مباين له جسم فان صدر عن
ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور
ذلك الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا
الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون
هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا
عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم
بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او لقوة فيه او لقوة في
ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه فيه وان كان لقوة
فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وايضا وان كان قد يفيض
من المفارق بمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما ان كان لقوة
في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان
نفس القوة يوجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاد ذلك من هذا الجسم بعينه لاجل الامر
المذكور ونرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا يخلو اما
ان يكون تلك الارادة تبرت هذا الجسم بخاصية يختص بها من بين سائر الاجسام
او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي او الاكثري

الامور الاتفاقية هي التي ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة
او اكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون بخاصية يختص بها من بين سائر
الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا انها مصدر ذلك الفعل ثم لا يخلو
اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية توجب ذلك الفعل ويكون منه في
الاكثر او لا توجب ولا يكون منه في الاكثر فان كان يوجبه فهو مبدأ ذلك
وان كان في الاكثر فالذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه الذي
يوجب لكن له عائق لان اختصاصه بان يكون الامر منه اكثر يكون بميل
من طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون ايضا
الاكثري في نفسه موجبا ان لم يكن عائق ويكون الموجب هو الذي يسلم له
الامر بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجبه ولا يكون منه في الاكثر
فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف و
كذلك ان قيل انه كونه من صاحب تلك الخاصية اولى فمعنا ما ان صدوره
منها اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات
واما بالعرض فاذا لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان
الذي هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية
بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة وهذه القوة عنها يصدر
الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ ابعد ولنوكد بيان ان
لكل حادث مبدأ ماديا ونقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله
لا محالة مادة لان كل كائن فيحتاج ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في
نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده
هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في
نفسه ممكنا الا يرى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي

على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان
هذا القول كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة وكانا
نقول ان المحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه مقدرة وما كنا نعرف ان هذا
الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا
في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه
او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك البته لانا ان عرفنا ذلك
من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى
الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فتبين وواضح ان معنى كونه
ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا
وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو
باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار اضافته الى موجده فاذ
قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في
نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد و
الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو
امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال
ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن
معنى موجود وكل معنى موجود فاما قايم في موضوع واما قايم لا في
موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان
يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما
هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو
اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود
قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا

وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث
فقد تقدمه المادة ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده
وهذا شيء قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا
قبل الصورة وان الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء
من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه
ولا له درجة الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل
بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل الحسن التصوير فتداركها
الباري واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل
تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة فالفى الباري طبيعتها ونظمها
ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل
ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم
قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البزور والمني وفي جميع ما يصنع
فالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول اما الامر في الاشياء الجزئية
الكاينة الفاسدة فهو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية
في الزمان واما الامور الكلية او الابدية التي لا تفسد وان كانت
جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة البته ثم القوة متاخرة بعد هذه
الشرايط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد
لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار
بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا
ان يقبل شيئا اذ قد يكون الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة
شيئا كالابديات فانها دايما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل

انكساغورس

بالزمان

قيل حقيقة القوة بالذات ومن وجه اخر ايضا ان القوة تحتاج ان
يخرج الى الفعل شيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ليس
انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج
اخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج
القوة الى الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل كالحار يسخن
والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد بالقوة من حيث هو حامل القوة
عن الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع
القوة فان المني كان عن الانسان والبزر عن الشجرة حتى كان عن ذلك
انسان وعن هذا شجرة فليس ان يفرض الفعل في هذه الاشياء قبل
القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان الفعل في التصور
والتحديد قبل القوة لانك لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل
واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره انه للقوة فانك
تحد المربع وتعقله من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان
تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء
حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان
والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر
فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته
شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فمن حيث هو موجود
ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او
لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص
من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة
او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة

لشيء

والجاهل

ولولا انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء
حاضرة فما كان شر بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث
هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر
خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشرير
شريرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول لقد علمت حال
تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هو نوعه
عليه وقد يتقدمها فعل اخر مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد لا يجب لكن
يكون معها شيء اخر به تخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بوجود
ان القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل
فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف
والتمام **فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع** التام الذي
ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا
للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك لم يحصل موجودا ثم نقل ذلك الى
الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذا كانت تلك ايضا
عند الجمهور معدودة لانها انما تعرف عند الجمهور من حيث تقدر واذا
قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى القوى والكيفيات فقالوا
كذا تمام القوة وتمام البياض وتمام الحسن وتمام الخير كان جميع ما يجب ان يكون
له من الخير قد حصل له ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من خير الشيء شيء
وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة او نحو ذلك زاده زائدا وراء الشيء
تاما دونه قالوا ان كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج اليه الشيء في نفسه قد
حصل وحصل معه شيء اخر من جنسه ليس يحتاج اليه في اصل ذات
الشيء الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع في بابه

قبل تجد ذلك انه فوق التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام فكانه
اسم للنهاية بهما ولا للعدد ثم لغيره على الترتيب فكان الجمهور الذي لا يقولون
العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلاثة وكذلك كانهم لا يقولون له كل
جميع وكان الثلاثة انما صارت تامة لان لها مبدا وواسطة ونهاية وانما
كان كون الشئ له مبدا وواسطة ونهاية يجعله تاما لان اصل التمام كان
في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد ان
يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد فمن جنس وحدانياته ما ليس موجودا
فيه نعم بل انما يكون تاما في العشرية كالتسعية واما من حيث هو عدد
فليس يجوز ان يكون تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدا وواسطة
ومنتهى فهو تام لانه من حيث يكون له مبدا ومنتهى يكون ناقصا من جهة
ما ليس فيما بينهما شئ من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه
ساير الاقسام ايا ان يكون واسطة وليس منتهى او واسطة ومنتهى وقد
فقد ما يجب ان يكون مبدا ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما
واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما بواسطة بوجه الا
لعددين واما الوسايط فقد يجوز ان تكثر الا انها يكون جملتها في انها واسطة
كشئ واحد ثم لا يكون للتكثير حد تتوقف عليه فاذن حصول المبداية
والنهاية ما لتوسط هو تمام ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك
الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلاثية واذا اشرنا الى هذا المبلغ
فلنعرض عنه وليس من عادتنا ان ننظر في مثل هذه الاشياء التي تبنى على
تخمينات اقناعية وليست من طرق القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء
ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا من وجه ان التام هو الذي
ليس شئ من شانه ان يكمل به وجوده ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له

تحصلا
ان نتكلف في
تحسينات

وقالوا من وجه اخر ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان
وجوده بنفسه على اكمل ما يكون له هو حاصل له وليس منه الا ما له
وليس ينسب اليه من جنس الوجود شئ فضل على ذلك الشئ بسبب اذ له
اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما له الوجود الذي ينبغي له ويفضل
عنه الوجود لساير الاشياء كانه له وجوده الذي ينبغي له وله الوجود
الزايد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه الاشياء وذلك من ذاته
ثم جعلوا هذا مرتبة المبدا الاول الذي هو فوق التمام ومن وجوده
في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها
وجعلوا مرتبة التام للعقل من العقول المفارقة الذي هو في اول
وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا اخر فان كان شئ
اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفايض من الاول وجعلوا
دون التام شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما يحصل
كمال نفسه في ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر يفيد الكمال
بعد الكمال ومثال المكتفي النفس النطقية التي للكل اعني السماويات فانها
بذاتها تفعل الافعال التي لها وتوجد الكمالات التي يجب ان تكون لها
شيئا بعد شئ لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا اذ انما الامكان
من الكمالات التي في جوهرها وصورتها فهو لا يفارقها بالقوة وان
كان فيه مبدا تخرج قوته الى الفعل كما يعلم هذا بعد واما الناقص فمثل
هذه الاشياء التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ
الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط
بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان يكون لكثرة بالقوة او بالفعل
بل الوحدة في كثير من الاشياء هي الوجود الذي ينبغي له واما التمام فهو الا

نسبته اولقالية

ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل في الموضوع
فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيئا خارجا عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه
حاصل فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس
الى ما لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظي الكل والجميع على
اعتباريهما فتارة يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع
لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه
اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان
جميعا واعلم ان هذه الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح
والاحرى من وجه ان يقال كل لما كان فيه انفصال حتى يكون له جزء فان الكل
يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع
والجمع انما يكون لاحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد اطلقه
على ما كان ايضا جزءه وواحده بالقوة فكان الكل في الاصل بازاء الجزء
والجميع بازاء الجميع كان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما بعده وان لم يلتفت
الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه احاد وان لم يلتفت الى عدة
كان هذا القول كلاما من الفضل فان الاصطلاح اجراهما بعد ذلك مجرى واحدا
حتى صار ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذا كان لها ان تتكمم بالعرض
كالبياض كله والسواد كله وكان لها ان تشتد وتضعف كالحرارة كلها و
القوة كلها ويقال المركب من اشياء تختلف كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن
واما الجزء فانه تارة يقال لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء ومعه غيره وان
كان لا يعده وربما خص هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في
الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب
بالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي المقالة الخامسة فصل في

الواحد

الامور العامة وكيفية وجودها وبالحري ان نتكلم الان في الكلي والجزئي
فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود فنقول
ان الكلي قد يقال على وجوه ثلاثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول
بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على
كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه
كلي من حيث انه من طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك
الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي
لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل
عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث تعقل شمسا وارضا
لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان ياتيه
دليل او حجة يعرف بهما ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من
خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو
الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي
المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي
نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه
فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث
هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى
الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية
داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن
يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود لا في الاعيان ولا في النفس

من جهة

ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون ذلك داخلاً في الفرسية
بل هو من حيث هو فرسية فرسية فقط بل الواحد صفة تقترن إلى
الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية
مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط أنها
تطابق بحدها أشياء كثيرة تكون عامة ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض
مشار إليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فإن سئلنا
عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية ألف أو ليس لم يكن
الجواب إلا السلب لأي شيء كان ليس على أن السلب بعد من حيث بل على
أنه قبل من حيث أي ليس يجب أن يقال أن الفرسية من حيث هي فرسية ليست
بألف بل ليست من حيث هي فرسية بألف ولا شيء من الأشياء فإن كان
طرفا المسألة من موجبين لا يخلو منهما شيء لم يلزم أن نجيب عنهما البتة
وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبين اللذين في قوة
النقيضين وذلك أن الموجب منهما الذي هو لازم السالب معناه أنه
إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب
وليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو فإنه ليس إذا كان الإنسان
واحداً أو أبيض كانت هوية الإنسان هو هوية الوحدة أو البياض أو كانت
هوية الإنسان هي هوية الواحد أو الأبيض فإذا جعلنا الموضوع في المسألة
هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض
فقيل أواحد هو أو كثير لم يلزم أن يجاب لأنها من حيث هوية الإنسانية شيء
غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط وأما
أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه فلا محالة أنه يوصف
بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فلا يكون من

نـ للفرسية

نـ يجاب شيء

حيث هو إنسانية هو كثيراً بل إنما يكون ذلك شيء يلحقه من خارج فإن
كان نظرنا إليه من حيث هو إنسانية فقط فلا يجب أن نشوب بنظرنا إليه الشيء
من خارج فيجعل النظر نظرين نظراً إليه بما هو هو ونظراً إليه مع لواحقه ومن حيث
النظر الواحد الأول لا يكون إلا إلى الإنسانية فقط فلهذا إن قال قائل إن
الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم أن
نقول لا وليس يلزم من تسليم هذا أن نقول فإذن تلك وهي واحدة بالعدد
لأن هذا كان سلباً مطلقاً وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث
هي إنسانية هي إنسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن
لم يكن ذلك خارجاً عن الإنسانية لزم أن يكون الإنسانية من حيث هي
إنسانية ألفاً أو ليس بألف وقد أبطلنا ذلك وإنما أخذنا الإنسانية
من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث
هي إنسانية يكون قد جعلها اعتباراً من حيث هي إنسانية ساقطاً عنها أنها مع
زيد وأنها التي في زيد وإلا فيكون قد أخذنا الإنسانية على أنها في زيد
فإنا جردناها وتكلمنا على أنا لا نلتفت إليها وهي الإنسانية ثم لا يخلو إما
أن ترجع الكناية التي في أنها إلى الإنسانية التي في زيد فيكون هذا محالاً
من القول فإنه لا يجتمع أن تكون إنسانية في زيد وهي باعتبار أنها إنسانية
فقط وإن رجعت إلى الإنسانية فذكر زيد لغو إلا أن يعني أن الإنسانية
التي عرض لها من خارج أن كانت في زيد وقد أسقطنا عنها أنها في زيد
فهل هي هكذا وهذا أيضاً فيه اعتبار غير الإنسانية فإن سألنا سائل فقال
ألستم تجيبون فتقولون إنها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها
إنسانية بما هي إنسانية فنقول إنا لا نجيب أنها من حيث هي إنسانية كذا ليست كذا
بل نجيب أنها ليست من حيث هي إنسانية كذا وقد عرفت الفرق بينهما في المنطق

نـ فليس لزم

نـ وقال

نـ علم

وهاهنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع
الا الى ما لا يتحصل ولا يكون عنها جواب البتة الا ان يجعل ذلك الانسانية
كانها مشار اليها او لا كثرة فيها فح لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءاً
من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية
الا وقد صارت مهملة فان تقبل تلك الانسانية التي هي من حيث هي انسانية
يكون قد وقع اليها الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك
فيكون الطرفان من المسئلة مسلوبين عنها ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا
هو هو او غير الاول معنى انه لا بد له ان يكون هو هو او غيره فح نقول لا بد لها
من ان يصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع الاعراض
وح لا يكون ماخوذة من حيث انسانية فقط فاذن ثبت ان انسانية عمرو
غير انسانيته بالاعراض فيكون هذه الاعراض تاثير في تشخص زيد فانه مجموع
الانسان او الانسانية واعراض لازمة كانها اجزاء منه وتاثير في الانسان
او الانسانية بانها منسوبة اليه ونعود من راس ونجمع هذا ونخبر عنه
بعبارة اخرى كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان هاهنا شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبيعي وهاهنا
شيء هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه
وغير مشترط فيه شرط انه عام او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار
القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان والانسان
بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى
امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا
واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان
من جهة اعتباراته بالقوة عاما او خاصا

خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس
هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان
حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان
ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره
ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة
كالحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة في الوجود على الحيوان
الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على
المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع ولا شخص
ولا واحد ولا كثير بل بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه
يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على ان
ذلك لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا
في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير
حيوانا ما لا انه في حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع
كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان
لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
ما فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود
كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في
المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض
لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان
بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص هو حيوان
ما لا الحيوان بما هو حيوان ثم الحيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا في هذا الشخص

يخلو اما ان يكون خاصا له او غير خاص فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان
بما هو حيوان هو الموجود فيه او هو بل حيوان ما وان كان غير خاص
كان شيء واحد بعينه بالعدد موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك
وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه بسبب انه قد وقعت منه الشبهة
في زماننا هذا لبعض من يتخبط في التفلسف فنقول ان هذا الشك
قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان
اذا كان حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا
يكون موجودة فيه وبيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن
بان الحيوان بما هو حيوان يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدول
وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته
لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان عنه لانه
من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص
والعام وليسا داخلين ايضا في ماهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان
بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته بل هو حيوان لا غير من الامور
ثم الاحوال الكثيرة يلزمه ان يكون خاصا وعاما فقوله لم يخل اما ان يكون
خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله انه لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال
عنهما في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو في الوجود عنهما اي لا يخلو عن لزوم
احدهما فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة ان يكون خاصا او عاما و
ايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبار ما ليس بخاصة ولا
عامة بل تصير خاصة او عامة بعدها بما يعرض لها من الاحوال وها هنا شيء
يجب ان نفهمه وهو انه فرق بين ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان
يقال عليه خصوص وعموم وليس يجوز ان يقال الحيوان بما هو حيوان

نؤد
وقتنا

يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص او حيوان
عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قائم بين ان يقول ان الحيوان بما هو
مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا
بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا
ان لا يكون شيء اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية
وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط
فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته
بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان
بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون
مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في
الاعيان فقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حده وحقيقته التي
بها هو واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت
تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى ولو كان
هاهنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه
نحن ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد
من الكثيرين هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس
شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها
اقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده
بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله
تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد

ء د
الجملة

كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرنا
من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة
الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون
الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو
معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي
واحد منها احضر تصورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض
حصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن
تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج او جار
مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال
وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى
النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل
ولان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون لهذه الصورة الكلية
كثرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس
اليها مثلها بالقياس الى الخارج وتتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية
بالقياس الى الخارج بان يكون معقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في
هذا عن قريب ببيان آخر فالامور العامة من جهة موجودة من خارج
ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين بان يكون هو محمولا
على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين
وسنزداد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في
العقل فقط **فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية واتمام القول
في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي** فقد تحققت اذن ان
الكلي من الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني

التي نسبناها كلية وذلك المعنى ليس له وجود منفرد في الاعيان البتة فانه ليس
الكلي بما هو كلي موجودا منفردا بنفسه انما يشكل من امره انه هل له وجود
على انه عارض لشيء من الاشياء آخر حتى يكون في الاعيان مثلا شيء من الاشياء
هو انسان وهو ذات بعينها موجودة لزيد وعمرو وخالد فنقول اما
طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان تكون موجودة وان لم يكن
انها موجودة هو انها انسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود هذه
الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى
اعتبار آخر شرحناه في الفصول التي قبل هذا الطبائع ما كان منها
غير محتاج الى المادة في ان يبقى ولا في ان يبتدأ لها وجود فيكون من المستحيل
ان يتكثر بل انما يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة
ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة
للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة تحت النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة
للطبيعة فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون نحو مثل هذا اذا كان
نوعا بوجوده ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما
توجد مع ان يوجد المادة مهيأة فيكون وجوده ملتحقا به اعراض واحوال
خارجة يتخصص بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية
قد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فقد تبين
ان طبيعة الجنس محال ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهو في
حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين
فان الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد
كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا

ما كان من العوارض ماهيته معقولة بالقياس الى غيره واما ما كان يستقر في
ذات الانسان ليس يستقر فيه محوجاً الى ان يصير مضافاً مثل ان يبيض او
يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافاً الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان
يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصاً ان كان حال الجنس
عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة
بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية
واحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت
الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظر الى هذه الاضافات بوجه على ما
علمته فقد بان انه ليس يمكن ان يكون لطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت
في التصور الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتأمل مما قلناه في كتاب
النفس فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل
انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها
عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد
اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً
ونوعاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً فمن حيث هذه
الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها
يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلاثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية ولا
تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة
فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات
كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك

فهي شخصية لا محالة والنفس نفسها تتصور ايضاً كلياً آخر يجمع هذه الصورة
واخرى في تلك النفس او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تحد
بحد واحد وكذلك تتعدد توجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الآخر بازاء هذه
الصورة بحكم له خاص وهو نسبة ما الى الصور التي في النفس وهذه انما كانت
نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى الصور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجات
سبقت الى الذهن فجائز ان ينتزع عنها هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد
فتأثرت النفس عنه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا حكم هذا
الجزئي المعتبر فان هذا الاثر مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا
هو المطابقة ولو كان يدل احد هذه المؤثرات او المؤثر بها شيء غير تلك الامور
المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة واما
الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا الاعتبار له
بحسب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس له
النفس فهذه ايضاً تكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلنا ولان من قوة
النفس ان تعقل وتعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت انها عقلت وان تركب
اضافات في اضافات وتجعل للشيء الواحد احوالاً مختلفة من المناسبات الى
غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على
بعض وقوف ويلزم ان تذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه
ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئاً ان يكون بالفعل تعقل معه الامور التي
يلزم لزوماً قريباً وان يخطرها بالبال فضلاً عما تمعن في البعد فان هاهنا
مناسبات في الجذور والضرب وفي اضافات الاعداد كلها قريبة المنال من
النفس وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة تعقل تلك كلها او ان تكون
مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان تعقل ذلك مثل اخطا

المضعفات التي لا نهاية لها بالبال او من اوجه عدد باعداد لا نهاية لها
بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع شدة مرار الانهاية لها بالتضعيف
فان هذا الشبه شيء بما نحن في ذكره فاما انه هل يجوز ان يقوم المعاني العامة
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فامر ستكلم فيه من بعد
فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي
كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة
في الاعيان فهي من حيث هي طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة لان تعقل عنها صورة
كلية شيء وهي ايضا من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق
عليها انها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض
لكان ذلك الشخص الاخر شيء وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار
الاول وليست كلية وموجودة بالاعتبار الثاني والرابع ايضا في الاعيان
فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية في
الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس واذ قد عرفنا
هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك
ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي
فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا
في قوامه واما الكلي فانه لا يعد باجزائه ولا ايضا الجزئيات داخلة في
قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما
طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيها وكذلك فان طبيعة الكل لا تصير جزءا
من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما
الانواع فتتقوم من طبايع الكليات اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فتتقوم
من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي تكتنفها مع المادة وايضا فان

بين الكل والكلي وبين الجزء والجزئي

التصور

الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي
وايضا فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج
الى ان يحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا وقد
يمكننا ان نجد فروقا ايضا غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي **فصل في
الفصل بين الجنس والمادة** والذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس
والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل لفظه كان يدل في زمان اليونانيين
على معان وقد ذهب استعمالها في زماننا والجنس في صناعتنا لا يدل
الا على المعنى المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس
مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه او من جملة ما يشارك
في حده والنوع ايضا ليس يدل عندنا الان في زماننا وعادتنا في الكتب
العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الان فيما يستعمله
المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس
يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا تغير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن
جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة ولنجعل بياننا في الجنس في
مثال كثير اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال انه
جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف
يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فمن ذلك يتيسر
لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث
لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا
عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة واذا اخذنا الجسم

الا ان نعرف هو طبيعة الجنس

استعماله

على

جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط آخر البتة ولا يوجب
ان يكون جسميته لجوهر متصورة بهذه الاقطار فقط بل لجوهرية كيف كانت
ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورتها ولكن معها او فيها
الاقطار فللجملة اقطار ثلاثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد
ان يكون جملتها جوهراً ذا اقطار ثلاثة ويكون تلك المجتمعات داخلة ان كانت
في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت تلك
المعاني خارجة عن الشيء الذي تقدم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو
الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي
بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي
طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على كل مجتمع من مادة وصور
واحدة كانت او الف وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان
تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر وهو جوهر ذو
طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ حيواناً بشرط ان لا يكون
في حيوانيته الا جسمية وتغذ وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه
فربما كان لا يبعد ان يكون مادة للانسان وموضوعاً وصورته
النفس الناطقة وان اخذ بشرط ان يكون جسماً بالمعنى الذي يكون به الجسم
جنساً وفي معناه ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان
النطق او فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزاً
وجود اي ذلك كان في هويته ولكن كان بالضرورة معها قوة تغذية وحس
وحركة ضرورة ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون كان حيواناً بمعنى الجنس
وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس جسماً او شيئاً

شرط نخ

عرضت نخ

وتحرك بالارادة

وحس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلاً وان كان جزءاً من الانسان
وكذلك فان الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسماً او شيئاً مجوزاً له وفيه
ومعه اي الصور كانت الشرائط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلاً
وكان الحيوان محمولاً عليه فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته
او ماديته من هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه اياها كان على
انها منه وفيه كان جنساً وان اخذته من جهة بعض الفصول وتمت
به المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافاً من خارج
لم يكن جنساً بل مادة وان اوجبت لها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان
يدخل صار نوعاً وان كنت فيها لا اشارة الى ذلك المعنى لا يتعرض لذلك
كان جنساً فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة تكون مادة وباشتراط ان يكون
زيادة نوعاً وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنساً وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة
واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه
على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء
تميز هو جنس وشيء هو مادة فنقول انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية
في بعض وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس و
كذلك انما يوجد له الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه
لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي تفرض مع جواز ان يوضع متضمنة
لكل معنى مقروناً به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلاثة فانه لم يوجد
للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى
الحيوانية جزءاً ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزاً في
نفسها تضمنها اياه جزءاً ما من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذ لحصل

كان نخ

اي بمعنى المادة نخ

ان الجسم الذى هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق
الذى ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجوداته وما يوضع
تحته من اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان الجسمية التى
بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوع
مثل الجسم الذى بمعنى المادة بل وجود تلك الجنسية فى هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غيره فى العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا
يمكنه ان يضع فى شئ من الاشياء الجنسية التى لطبيعة الجنس وجودا يحصل
هو اولا وينضم اليه شئ اخر حتى يحدث الحيوان النوعى فى العقل فانه
لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذى الجنس فى العقل غير محمول على جملة
النوع بل كان جزءا منه فى العقل ايضا بل انما يحدث الشئ الذى هو النوع
طبيعة الجنسية فى الوجود وفى العقل معا اذا احدث النوع بتمامه ولا
يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس ومضافا اليه بل متضمنا فيه
وجزءا منه من الجهة التى اومانا اليها وليس هذا حكم الجنس وحده بل حكم
كل كلى من حيث هو كلى فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التى يكون
جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدرى انه على اى صورة وكم صورة يشتمل
وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شئ هو جسم محصل
ولذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه بالبال لم تقر فان النفس لا يقنع بتحصيل
شئ متقرر بالفعل بل تطلب فى معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل
لون واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل
الاشارة واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها
تحصيل الاشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان يقنع معه فان
النفس قد يطلب مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا الطلب حتى انما يتبعه ان

اذا حصل
الجنسية
اخذت
من حيث هو كلى
يحصل
اللون
يقع

لهذا الطلب لكنه يكون الى النفس ان تفرضه اى مشار اليه شاء فلا يمكن
النفس ان تجعله بحيث يجوز ان يكون اى مشار اليه شاء الا بعد ان يضاف
اليه معنى اخرى بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكنه ان يجعل اللون
هو لون بعد بلا زيادة مشارا اليه انه لون فى هذه المادة ذلك
الشئ ليس لا لونا فقط وقد يخصص بامور عرضية عرضت من خارج بجوز
ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون فى مخصصات
طبيعة النوعية وكذلك فى المقدار او الكيفية او غيرها وكذلك فى الجسم
الذى نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه مقتصرا على
انه جوهر يتضمن اى شئ اتفق بعد ان يكون الجملة طويلة عريضة عميقة على
جملتها لم يتحدد الاشياء التى يتضمنها ولا يتضمنها فيصير نوعا فان قال
قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع اى الاشياء شئنا فنقول لان كلامنا فى نحو
من الاجتماع مخصوص ويكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع فى طبيعة
الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات تضم لا تنضم
اليها لا انه ليس كلامنا هاهنا فى الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف يجرى
الفصول لا غير الفصول واى الاشياء تجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا
فيها على النحو المؤدى الى الفرق بين الجنس وبين المادة وليس اذا اردنا
ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نبعد التفريق الى بيانات احوال اخرى
وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو انه جوهر يجوز
فيه اجتماع اشياء من شانها ان تجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة
عميقة ويكون وان كانت لا يكون الا لاشياء معلومة الشرط مجهولة بعد
والى هذا الحد نتكلم فى هذا الفصل **فصل فى كيفية دخول المعانى
الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس** فلنتكلم الان فى الاشياء التى يجوز

فلا يمكن النفس ان يجعله بحيث يجوز ان يكون
اى مشار اليه شاء صح

نشا

اجتماعهما في الجنس ويكون التوقف في اثبات طبيعته وماهيته محصلة
بالفعل انما يقع لاجلهما فنقول ان هذا المطلب منقسم الى قسمين احدهما
انه اي الاشياء التي يجب ان يحصرها الجنس في نفسه ويجمع فيكون تلك
الاشياء جاعلة اياه نوعا ما والثاني انه اي الاشياء يكون واقعا في حصره
مما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا انقسم فيه البياض على النحو المذكور
لم يجعله نوعا والحيوان اذا انقسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو مع
ذلك يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه
اعراض كثيرة يكون تلك الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس
يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا
ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس في مقصودنا بل الذي
هو مقصودنا هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون
الامر في نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة
في تخصص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون
او ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول
ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اول شيء ان يكون انضيافها
اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية وان يكون القسمة مستحيلة
ان ينقلب فذلك الشاد اليه باقي الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير
متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص
المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة
فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسط الخاص من الجنس وبعد ذلك فيجب
ان يكون للموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له بسبب شيء
قبلهما ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى ولا فانه ان كان شيء

في مقصودنا

جاز ان لا يكون ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما للامر الذي
هو الفصل مثل ان يكون قاسم قد غير حكمه فلم يقسم الجوهر الى جسم والى غير
جسم بل قسم الى قابل الحركة والى غير قابل الحركة فان القابل للحركة لا يلحقه
اولا اللحوق بل بعد ان يصير مكانيا جسميا فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم
الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها يذكر الجسم لكنها ليست فصولا بل لوازم
لزمت الفصول لان الجوهر بتوسط الجسمية مما يعرض له تلك المعاني
وانقسامه الى ان يكون ذا جسمية او غير ذي جسمية هو لما هو جوهر لا
لتوسط شيء اخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصلا ولكن
لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعيدا فصل مثل ان يقال
ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم فقط ليس مستعدا
لان يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون
ناطقا واذا وجد الجنس فصلا فيجب ان يكون تلك الفصول التي بعده
فصولا له في تخصيص تلك الفصول فان ذا النطق وعديم النطق تعرف
حال فصل كونه ذا نفس فان ذا النطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو
نفس لا من جهة انه ابيض او اسود او شيء اخر البتة بالفصل وكذلك كون
الجسم ذا نفس او غير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة من الاجناس المتوسطة
فاذا عرض لطبيعة الجنس ايضا عوارض تنفصل بها لم يخل اما ان يكون
الاستعداد للانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها
كما كان تقبل الطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل الحيوان
منه ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله
بل الحيوان انما صار ابيض او اسود لاجل انه جسم طبيعي فقد صار ذلك
الجسم الطبيعي نائيا بالفعل ثم وضع هذه العوارض وهو يقبلها او لم

ذلك الفصل

يكن حيوانًا والانسان انما صار مستعدًا للذكر والانثى لاجل انه حيوان
فهذا لا يكون فصلاً للجنس وايضًا قد يكون اشياء خاصة بالجنس تقسمه
كالذكر والانثى بالحيوان ولا تكون فصولاً بوجه من الوجوه وذلك لانها
انما كانت تكون فصولاً لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته
حتى انقسمت بها صورته انقسامًا اوليًا ولم تكن لازمة لشئ يقوم فصلا
اولا فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان لان مادته التى
يكون منها عرض لها عارض فصارت بحال من الاحوال لا يمنع حصول
صورة الجنس وماهيته ولا طرفاه القسمة فى المادة ولا ايضا يمنع ان
يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته بالفصول فليس طرفا القسمة
من الفصول بل من العوارض اللازمة فيه اعنى مثل الذكورة والانوثة
فان المنى الذى كان صالحا لصورة الحيوان وكان متعينا لفصل ما
من الحيوان الكلى عرض له انفعال حار فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض
له انفعال البرد فى المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده لا
يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اى فصل يعرض للحيوان من جهة
صورته اى من جهة كونه ذا نفس دراكًا متحركًا بالارادة فكان يجوز
ان يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثرا فى تنويعه وحتى لو
توهمناه لا انثى ولا ذكرا ولم نلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما ينوعه
فلو ذلك يمنع من التنوع دون الالتفات اليه ولا يفيد التنوع
بالالتفات اليه وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا
اللون لا ابيض ولا اسود بوجه وليس يكفى اذا اردنا ان نفرق بين
الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذى عرض من جهة المادة
فليس بفصل فان كونه غاذيًا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة لكن

فصلا
للحيوانيه

الاعراض

يجب ان يراعى الشرائط الاخرى التى وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة
ما هو مغتذ من انواع الجسم يدخل فى جملة ما هو غير مغتذ ونجد جميعا
الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل فى جملة الذكر والانثى
وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخلان ايضا فى الانسان وفى
الفرس على ان هذا المعنى وهو ملازمه مما به يقع القسمة للمقسوم
وان كان من شرائط الفصل فقد يكون فى غير الفصل فربما لزم ما ليس
بفصل نوعًا واحدًا لا يتعداه وذلك اذا كان من لوازم الفصل ونرجع
فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة
ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها يختلف بها
حالها فى انفعال القصد عنها لا من حيث يقبل صورة الجنس وصورة
الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال وما يعرض لها انما يكون من
جملة ما هو داخل فى الغاية التى اليها تتحرك فى التكون اذ قد علمت مما
الامور الطبيعية ومعارضة بعضها البعض والانفعالات التى تقع بينها
فربما كانت الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة وربما
كانت موقعة لاختلافات لا فى نفس الغاية بل فى امور خارجة عن المقصود
بل فى امور تناسب الغاية مناسبة ما وربما كانت فى امور خارجة
عنها جدا فما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معها المادة مستمرة
الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية
انما تؤثر فى كيفية حال الالات التى بها يكون التناسل والتناسل لا
محالة امر عارض بعد الحيوة وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه
فيكون ذلك وامثالها من جملة الاحوال اللاحقة بعد تنوع النوع
نوعًا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم

ملازم فانه للمقوم

القبول حقيقة ليحدث صورة

فقد علمت

بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس فقد عرفنا
طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس فيها كيف يفارق المادة وعرفنا
من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه سنوردها بعد وعرفنا ان الاشياء
يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وقد بقي بحثان متصلان بما نحن في سبيله
احدهما ان الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بمنوع اياه والثاني ان هذا
التاحيد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل ومما شيئان شيء
واحد متحصل بالفعل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء
لا تكون فصولا فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة او غير لازمة
واللازمة اما لازمة لاجناس الجنس ان كانت له اجناس واما الفصول
اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول تحته واما المادة
شيء منها واما ما كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس العرقا
ء الفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات
لموادهذه ولاعراضها اذ قد يلزم للاعراض اعراض فجميع ذلك يكون
لازما للجنس ولما تحته واما التي تلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم
الجنس شيء منها اذ يلزم من ذلك ان يلزمه النقيضان بل قد يجوز ان يقع
كلاهما واما البحث الثاني فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول
الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع
الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها عارضة لها خارجة
بل نعني شيئا في موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل
عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة متعينة يقع عليها
حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الاخر الذي هو مادة فاذا
قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم الا هو نفسه لا جزء منه ولا شيئا خارجا عنه

انها
نفرقها
سفرع
التاحد

ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد
اجمع الحكماء ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فنقول
معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو
ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث تتم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة
فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا
من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه
الطبيعة التي قلناها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انها طبيعة
جوهر كيف كانت جوهريته متقوما بكذا وكذا مما يجب له في انه جسم
فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس
مثلا في ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك
انه اذا كانت هذه فليس يقال عليها الجسم ففرق بين ان يقال ان طبيعة
لا تحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل عليها فقد يحمل على ما
لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد يخصص به بالفعل بعد ان كان
يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه
من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا فصل في
النوع واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة في الوجود وفي العقل
جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل ماهيته بامور محصلة يكون العقل
انما ينبغي بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا في تحصلها
الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون حينئذ
يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها
يكون تلك الخواص والاعراض انما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في

وقد صح ان

الذاتية وهي ما يعرض لتخصيصا الامور البسيطة كالاعراض لان تخصصها
يكون بما تحمل له اي بموضوعاتها وتخصصها بالموضوع يكون بالعرض
كالصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون لاحوال ايضا زائدة
على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه
لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير للآخر به موجودا
بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا
لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد
تخصصها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته للآخر الى مغايرة اخرى
من غير فساد لكان تمام اشكل علينا ذلك فلم يتحصل وليس كلامنا فيما
نعلمه نحن بل فيما الامر في نفسه عليه **فصل في تعريف الفصل و
تحقيقه** والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل
بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شيء لا على
ليس فصلا له بل نوعا مثل اللمس للحس وعلى ما علمت في موضع اخر وتخصصا
مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق
ولا الحس فلا يقال للشيء منها انه نطق او حس ولكن يشتق له من اسمائهما
اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول من جهة اخرى وليست من الجهة
التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى ان تكون هذه مبادي
الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التي
يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس
ليس هو بحيث يقال على شيء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما
الفصل الذي هو الحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا

موصوفاتها

يحتج

الناطق

واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل
وهو النوع في الوجود بالفعل وكيف يفترق هذه بعضها من بعض وان
النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز
والتغير توهم عند العقل فاذا احيل وفصل وتميز في الوجود في المركبات
صار الجنس مادة والفصل صورة ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على
النوع ومن الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة
الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه في الجنس
بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما
ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو اعم المحمولات
فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري مجراه ليست مقولة ولا في حكم مقولة
فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه
فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون اذن لكل فصل فصل
ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى ينحل به هذا الشك
ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل
معنى يكون اخص ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل
في العقل هو معنى يغاير ذاته وماهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل
عليه مقوما لماهيته فيكون كالذهن في العقل والجزء لماهيته
فما يشاركه عند العقل في الذهن والتحديد في ذلك المعنى شاركه
في شيء هو جزء ماهيته واذا خالفه فيجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه فيه
ويكون ذلك الجزء اخر عند العقل في الذهن والتحديد من ماهيته فيكون
مخالفته الاولية له في شيء من جملة ماهيته ليس بجميع ما يدخل في ماهيته

بالفعل

شاركه

اعني عند الذهن وفي التحديد مع الجزء غير الكل فيكون مخالفته له بشيء غير
الفصل واما اذا كانا اشتركا في امر لازم وكان لا اشتراك في اجزاء
حد الماهية ام كانت الهوية بنفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال
اللون عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح وتبين
ما تعلمته من الفلسفة لازم غير داخل في الهوية فلا يحتاج اللون في انفصاله
من العدد عند التحديد وفي الذهن الى شيء غير ماهيته وطبيعته ولو شاركه
العدد في معنى داخل في ماهيته لكان يحتاج ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة
ماهيته لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية العدد وانما
يشاركها بشيء خارج عن الهوية فلا يحتاج اذن اللون الى فصل يخالف به
العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته و
يحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته مثال ذلك الحيوان
يحمل على الانسان على انه جزء من ماهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له
لا على انه جزء من ماهيته فانه انما نعني بالناطق شيء له نطق وشيء له
نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشيء انه
جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشيء الا جوهرا او الا جسما
والا حساسا فتكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
غير داخلة في مفهوم الناطق اي الشيء ذي النطق فنقول الان اما
الفصل فانه لا يشارك الجنس الذي يحمل عليه في الهوية فيكون انفصاله عنه بذاته
ويشارك النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه بطبيعة الجنس التي هي
في ماهية النوع وليست في ماهية الفصل واما حاله مع سائر الاشياء
فان الفصل اذا شاركها في الهوية وجب ان ينفصل عنها بفصل
وان لم يشاركها في الهوية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس يجب ان يكون كل

الذي هو

فصل يشارك شيئا في ماهيته فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل تحت ما هو
اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت
ما هو اعم الا وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل
الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك
يقع تحت الجوهر على ان معنى الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا
اليه ويقع ايضا تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في
ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن
النوع الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له
في الوجود وسائر اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع
لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع
الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية فاما اذا اخذ
الفصل كالنطق مثلا فانما يجب امتثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت
بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما
علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس الناطقة كانت
جوهرا وكانت جزء جوهر مركب يخالفه بالفصل الواقع بين البسيط
والمركب في الجواهر على نحو ما تحققت ولنرجع الان الى المقدمات التي ورد
فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى من المعاني فاما ان يكون
اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فسلمناه واما الاخرى
وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقولة فكذب وانما المقولة اعم
المحمولات الجنسية المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس تقوم
ماهية كل ما تحتها بل يلزم الاشياء واما القائلة الاخرى ان كل ما هو واقع

منه

ان

كبرا

تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به كما ذكرنا لا
المشاركات اذا كانت مشاركة في اللوازم دون المعنى الداخل في الماهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية وتبين بعد هذا انه لا يجب
ان يكون لكل فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقال من ان فصول الجواهر جواهر
وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا و
فصول الكيف يلزم ان يكون كيفا الا ان فصول الجوهر يؤخذ في مفهوم
ماهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها وفصول الكيف يؤخذ في ماهيتها
حد الكيفية على انها كيفية الا انا نعني بفصول الجوهر مثلا الفصل المقول
على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق
بل النطق فيكون حينئذ مما علمته ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل
الذي بالتواطؤ موجودا ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا
انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري دون الانواع
العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا
بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلقا
ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه
شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون
هذا الشيء الا جوهرا او جسما

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف
من جنس ومن فصل وكل واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما اجزاء
الحد وليس الحد الا ماهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها

هو الحد د

بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى المحدود وكما ان الجنس
والفصل اجزاء الحد فكذلك معانيهما اجزاء المحدود واذا كان كذلك لم يصح
حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا
الانسان مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع
الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق
بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان في نفسه امر لا يتحصل وجوده
على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا
الذي نقول له انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل الى انه
ذو نفس هو فقط صار محصلا من حاله ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا
محصلا لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه
ذا نفس ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان
هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل
في الوجود مبهما البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا وانما يكون هذا الابهام
في الذهن اذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فيقال
بالحس والتخيل وبالنطق واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة
الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة
بالارادة وليس هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان
تتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى
بعضها اولى من ان ينسب الى الآخر لكنه ليس له في نفسه اسم وهذه نوع
فيضطر الى ان يخترع له اسما بالنسبة اليها وهذا يجمع الحس والتحرك معا
في حد ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن ويقتصر
على الحس فيكون ذلك دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف

لك بيانه هنا انما الشبهة فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد
فصله واحد لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا
كله له وكذلك الناطق للانسان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا
بالفصول يضطرنا الى ما هاهنا او ما ذاك الا الى الانحراف عن حقيقة الفصل
الى اللازم فربما اشتققنا اسمه من لازم فعنينا بالحساس الذي له المبدأ
الذي ينبعث منه الحس وغيره وربما كان الفصل نفسه مجهولا عندنا
ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن و
نضع نحن ونتصرف فيها نحن بل من جهة كيفية وجودها في انفسها فانه
لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان يكون جسما ذا حس ليس جسما يعني
مجرد الطبيعة الجسمية والجسم بشرط ان يكون هو فقط بل على النحو الذي قلنا
واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شئ كان يتضمن الجنس بالقوة لا ملتزم
الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر في المركب فانما هو
اتحاد شئ بشئ خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد
على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا
لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما تصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما
والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا
عن الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شئ واحد
اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج
ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم
اليه وبعضها يقوم ليس ولا واحد منهما والثالث اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها

الحاسة

بالفعل

بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد
الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها
بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شئ منها على الاخر
حمل التواطؤ ومنها اتحاد شئ بشئ تقوم هذا الشئ منهما ان يكون ذلك
الشئ الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك
المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم
اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما
يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار
فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه
شئ فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط
ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحتمل
مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل
هذا لا يكون جنسا كما علمت بل لا يشترط فيه ذلك حتى يجوز ان يكون
هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يكون
وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
سواء كان في بعد او بعدين او ثلاثة فهذا المعنى في الوجود
لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا
مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها الزيادة
على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك
قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ اخر مضافا اليه خارجا عن
ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط
او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ

هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لنا ان نقول ان هذا القابل للمساواة
هو هذا الذى هو ذو بعد واحد وبالعكس ولا يكون هذا فى الاشياء التى
مضت وههنا وان كانت كثرة مما لا شك فيها فهى كثرة ليست من الجهة التى
يكون من الاجزاء بل كثرة يكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان
الامر المحصل فى نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن
فيكون ههنا الغيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا باعتبار
المذكور الذى ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه
فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذى من الجنس والفصل وانه وان كان
مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب فى طبايعها وتنبعث فصولها
من صورها واجناسها من المواد التى لصورها وان لم يكن لا اجناسها
ولا فصولها موادها وصورها من حيث هى مواد وصور وبعضها ليس
فيها تركيب فى طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذى قلنا وانما
يكون احد الشيئين منهما فى كل نوع غير الاخر لانه قد اخذ مرة لا محالة
من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل بالفعل مع
القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس فى الوجود حصول
طبيعة جنسية هى بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع له تركيب
فى الطبايع او لم يكن والجنس والفصل فى الحد ايضا من حيث كل واحد
منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه
فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال الحد للحيوان
انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول
طبايع تنعت طبيعة على ما علمت فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد
بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انا اذا قلنا الحيوان الناطق

ينبعث ن ل

من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان هو بعينه
الناطق فاذا نظرنا الى ما لنا الشئ الواحد لم يكن كثرة فى الذهن لكنك
اذا نظرنا الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعانى واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الاخر
وجدت هناك كثرة فى الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم فى النفس
بالاعتبار الاول فهو الشئ الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك
الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت
بالحد المعنى القائم فى النفس بالاعتبار الثانى المفصل لم يكن الحد بعينه
معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذى
يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين
من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران
او متغايران للمجتمع لكن يعنى به فى مثالنا الشئ الذى هو بعينه الحيوان
الذى ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذى
يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على
الحد بل جزئين منه فلذلك لا الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل حدا
منهما ولا جملة معنى حيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف
ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما
نفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان
وناطق لان المجموع من شيئين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء
منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

فصل فى الحد

فصل فى مناسبة الحد واجزائه

والذى ينبغى لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحدد وكيف نسبة الحد
اليها وما الفرق بين الماهية للشئ وبين الصورة فنقول كما ان الموجود

والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير
فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات ماهية وحد فليس ذلك في الاشياء
كلها على مرتبة واحدة واما الجوهر فانه مما يثبت له حد بالحقيقة واما
الاشياء الاخرى فلما كانت ماهيتها متعلقة
بالجوهر او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه اما الصور الطبيعية
فقد عرفت حالها واما المقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون
تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا تتحدد الا بالجوهر فيعرض من ذلك
ان يكون اما الاعراض فان في حدودها زيادة على ذواتها لان
ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها على انه جزء لها بوجه من
الوجوه وذلك لان ما جزؤه جوهر فهو جوهر فان حدودها يدخل
الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تتحدد بالجوهر لا محالة واما المركبات
فانها تعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد
من ادخاله في الحد واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد
العرض مرة اخرى ليكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض
لا محالة ويعاد الى تثنية وكثرة وتبين اذا حلل حد ذلك العرض ورده
الى مضمنات فيكون نحو هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتان وهو في ذات
المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه
والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات مثال هذا انك اذا
حددنا الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه
الافطس فيكون قد اخذت في حد الافطس لان الافطس هو انف عميق ولا
يجوز ان تاخذ عميقا وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكان
الساق المعمقة ايضا فطساء بل يجب لا محالة ان تاخذ الانف في حد

فيكون ود
وتبين ود
مرتين ود

الافطس فاذا حددنا الانف الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين
فلا يخلو اما ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط
فقط او يكون هذه حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من
الحد على ان يكون شرح الاسم فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية
لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفته ولو كان كل قول يمكن ان
يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا فاذا كان
الامر على هذا فبين ان هذه المركبات حدودها حدود على جهة اخرى
وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان
هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهيته ماهية المقبول الذي
حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هي
الذي يقابله حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان
الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على
جميع ما يتقوم به ذاته فيكون يتضمن ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا
يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما
جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته
لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها
ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها
هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من
معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة
والمادة فان هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة
احدهما ايضا فانه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع
للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس

هو جنس ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد
جزئي ماهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة وكانت الماهية
اذا قيلت على التي للجنس والتي للنوع وعلى التي للمفرد الشخصي كان باشتراك
الاسم وليست هذه الماهية مفارقة لما هو هو بها ما هو والا لم
يكن ماهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب
حد ما وذلك لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها
اشارة الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة
اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها تعريف المجهول
بالنعت واذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدة وما لتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه
اذا كان أ معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون
فيه تخصيص ما ولكن اذا كان تخصيص كلي بكلي بقي بعده الشيء الذي
هو أ و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان
حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلنا الفيلسوف
الدين ففيه ايضا شركة فان قلنا الفيلسوف الدين المقتول ظلما
ففيه شركة فان قلنا ابن فلان كان فيه احتمال الشركة ايضا وكان
فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص بالاشارة او
باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد
وان زيد فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف
ايضا مع تخصصه بالحيلة كلي يجوز ان يقال على كثيرين الا ان يسند
الى شخص فان كان المستند اليه شخصا من جملة اشخاص نوع من
الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقفا

تشخيصه

الآخر

الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها
مستوفٍ لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك
النوع وتشخيصه فاذا جعل الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه
ولم يخف العقل بغير الحال الجائز فاذا ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا
يفسد ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده وان قال الرسم عليه ودائما عرف
العقل منه بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا فبين انه لا حد حقيقيا
للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف بلقب او اشارة
وكل حد فانه تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا
فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه صدق ما صادقا في
غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما او يكون هناك غني
التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير تلك الاشارة محددا
بحده واذا لم يكن ذلك يكون مظنونا به ان له حد واما المحدود
بالحقيقة فيكون نحده له يقينا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد
تعرض لابقائها **فصل في مناسبة الحد واجزائه** ونقول انه كثيرا ما
يكون في المحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس
والفصل لا يتقوم ما نجزئين للنوع في الوجود يكون كانا قلنا انه لا
يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان
من احد صنفي الاشياء اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر
فمن المركبات وظاهر الحال يوحي الى ان اجزاء الحد اقدم من المحدود
لكنه قد يتفق ان يكون في بعض المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا
ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا اردنا ان نحد اصبع
الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وحد

مسبوق بحقيقة

على

من القايمة حددناها بالقايمة ولا لانحدا لبتة القايمة بالحادة ولا الدايرة
بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان يعرف العلة في هذا فنقول ان
هذه ليس شي منها اجزاء النوع من جهة ماهيته وصورته ثم انه ليس من
شرط الدايرة ان يكون فيها قطعة بالفعل حتى تنال عنها صورة الدايرة
كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان
ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القايمة ان يكون هناك حادة هي جزء
منها فهذه كلها ليست اجزاء للشي من حيث ماهيته بل من حيث مادته و
موضوعه فانما يعرض للقايمة ان يكون فيها حادة وللدايرة ان يكون فيها
قطعة لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها
ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية لصورة
الدايرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها
لكان من اللازمات التي لا يخلو الشي عنها الا من المقومات كما مضى لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك اذ يخلو الشي منها وما يجري مجرى الاصبع
ايضا فانه ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا
من الاجزاء التي لمادته ليحصل لها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو
بسبب المادة وليس يحتاج اليه الصورة فليس هو من اجزاء الحد البتة
لكنها اذا كانت اجزاء للمادة ولم يكن اجزاء للمادة مطلقا بل انما يكون
اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان يوخذ في حدها تلك
الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست
جزءا مناسبا للجسم مطلقا بل الجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة
والقطعة ليس جزءا للسطح مطلقا بل السطح صار قايمة او دايرة فلذلك يوخذ
صورته هذه الكل في حدود هذه الاجزاء ثم نعود فنقول هذه الامثلة الثلاثة

الموضوع

اليها

فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا حدا ورسم الانسان من حيث هو شخص
كامل الانسانية وجب ان يوخذ الاصبع حينئذ في رسمه لانه يكون له ذلك
جزءا ثابتا في ان يكون شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما للطبيعة
نوعه اذ قلنا مرارا ان ما تقوم ويتم به الشخص في تشخصه هو غير ما يتقوم
به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة التي الجزء فيها جزء بالفعل واما
ذانك الاخران فليس الجزء فيهما الجزء بالفعل وشبه ان يكون الدايرة
اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت الوحدة لسطحها وبطل عنها انها دايرة
اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا الا ان يكون الانقسام بالوهم
وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القايمة ثم الدايرة والقايمة
يختلفان في شي وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل
والحادة ليس من شرطها في الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى ولا انما
هي حادة بالقياس الى المنفرجة والقايمة بل هي في نفسها حادة بسبب وضع
احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة ان ذلك الوضع من حيث هو وضع
وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين الخطوط بعضها الى بعض
او البعد فيما بينها مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق اليها الحادة
بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل
عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية
انما تحدث عن قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن
اعتدال ما وعن جهة ما لانا لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر
مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين الميل عنه لم يكن الاميل
مطلق يوجد ذلك للحادة والقايمة والمنفرجة فان خطوطها ايضا
فيها ميل لبعضها الى بعض فانا اذا اعتبرنا اتصال الخطين على الاستقامة

الاعضاء

ان يتعلق

تبين

الميل عنه

وجدت المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الآخر لكن هذا الميل هو ميل
مطلق يقتضيه انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل
محدوداً لشيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعداً خطياً ولم يكن ان
يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط
الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او الذي يفعل زاوية قايمة او الذي
يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا يتحدد
به شيء فكان اعتبار الميل في الخط المستقيم مطلقاً غير صحيح في هذا
الباب الا في المنفرجة والقايمة ايضاً حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط
الفاعل للمنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج الذي يكون
منفرجة اصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة فهذا مع ان الحادة لا
يمكن ان تعرف الحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول فبقي ضرورة ان يكون
تعريفها بالقايمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظاً فكانه يقول
ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الآخر وصار اقرب من خط
قايم لو قامت حتى هي اصغر من القايمة لو كانت وليس نعني بها انها بالفعل
موجودة مقيسة بقايمة تزيد عليها حتى يكون الحد كاذباً ولكن بقايمة بهذه
الصفة والقايمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة
هي قايمة بالقوة فان القوة من حيث هي قوة وجود بالفعل وربما كانت
القوة ايضاً موجودة بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم تصير
بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة على ان يكون الانسان في الغذاء
تكون بالقوة ثم اذا اصاب منياً صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل
وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحادة تحد بقايمة لا بالفعل مطلقة
بل بالقوة فلا تحد بنظيرتها بالقوة ولا ايضاً بما اليه حصولها فان المحدود

بما عنه

وصار

قايم

قايم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل وبالحري اذ عرفت
الحادة مع المنفرجة بالقايمة فان القايمة تتحقق من المساواة والمماثلة و
الوحدانية وتانك تتحققان من الخروج عن المساواة واما القايمة فتتحقق
بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان
من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمهما وكان يصح اذا حقق فقد اشير
الى القايمة لان الاكبر هو الذي يكون مثلاً وزيادة والاصغر هو الذي
ينقص عن المثل فبالمثل تتحقق معرفة الصغير والكبير وبالواحد المتشابه
تتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور الحال في
اجزاء الحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضاً في حال اجزاء
المادة وعلاقتها

المقالة السادسة فصل في اقسام العلل واحوالها

قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر فيهما
وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري
ان نتكلم الان في العلة والمعلول فانهما ايضاً من اللواحق التي
تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما سمعته صورة وعنصر
وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي
جزء من قوام الشيء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة
التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها
قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها اي لا يكون
ذاتها بالقصد الاول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى
يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك
الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان فلا بد فباعتبار آخر
لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه

الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة
الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة
التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه
فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده فاما ان يكون
الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان
يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته
بالفعل وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو
لاجله او لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله
فلا يخلو اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه الا بالعرض وهو
فاعله او يكون وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصره او موضوعه
فيكون المبادي اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان
اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر الذي
هو جزء كانت خمسة وان اخذت كلها شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة
والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا ناخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما
يتقوم اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة
والشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة
ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض يحتاج الى ان يكون قد حصل
الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان العرض لازما فيكون
الاولية بالذات او زائلا فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه

كليهما

انواع العلل واذا كان الموضوع علة للعرض بتقويمه فليس في ذلك على
النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع آخر واذا كانت
الصورة علة للمادة تقيمها فليس على الجهة التي يكون الصورة علة للمركب
وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته
فانهما وان اتفقا في ذلك فان احد الوجهين ليس يفيد العلة الآخر
وجوده بل انما يفيد الوجود شيئا آخر ولكن فيه والثاني يكون العلة
فيه هو المبدأ القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده
وانما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم
الآخر به فيكون متوسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون
الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه
وحده او يشبه ان يكون الصورة جزءا لعلة الفاعلية مثل احد محركي
السفينة وعلى ما سيتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب منها
ومن المادة فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية
للمادة والفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته ويكون صدور
ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل
قابلة لصورة ذلك بالوجود ولا مقارنة له مقارنة داخلة فيه بل يكون كل
واحد من الذاتين خارجا عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الآخر
وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو وملاقيا لذاته
فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في
المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتهما على سبيل
ان احدهما جزء من وجود الآخر او مادة له بل الذاتان متباينتان في
الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا

التي

والصورة ايضا في صورة

مفعوله مفعولاً بل يكون مفعوله معدوماً ثم يعرض للفاعل الاسباب التي
يصير بها فاعلاً بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلاً فيكون
عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء
انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من
الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده
بعد ما لم يكن فصار كائناً بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل
الوجود فان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جملة يجب عنها
ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجوداً
فليس عن علة فعلية فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم
علته فاما كون وجوده بعد العدم فانه لا يصير لعلة فانه لا يمكن البتة
ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن
ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز
ان يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال
قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول
ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس
وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدمه
ولكن الغير الضروري وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معدوماً
واما من حيث اخذ وجوده وجوداً بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه
موجوداً فقط الذي كان بعد عدم واتفق بعد ذلك لا سبب له فلا
سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد
عدم من حيث وجوده فنحو ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد العدم
الحاصل وليس يجوز ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد

نعته

العدم جائز ان يكون وجوداً بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون
موجوداً اصلاً فيكون الاعتبار للوجود دون غيره فظن ان الفاعل و
العلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء
فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنياً بنفسه فظن ان الشيء انما
يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن
العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة
لا معاً وهو ظن باطل لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لا يخلو
اما ان يكون وجوداً واجباً او وجوداً غير واجب فان كان وجوداً
واجباً فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حتى
تقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان تكون حادثة
واما ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من
صفات تلك الماهية واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده
بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس وجوده واجباً بذاته فكيف يجب
به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب
غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون الشيء قد حصل
له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في
الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخلو اما ان يكون
للماهية بما هي ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم
الماهية فيكون الماهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات
حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول
فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها
ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بالشيء المباين

وجوده

والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان
الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير
خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان وجود الحادث انما يبقى بوجود سبب
خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجود
بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة
المحدثة تاثير وغناء في انه لم يكن بل انما تاثيرها وغناؤها في ان منه
الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن والعارض
الذي عرض بالاتفاق لا دخل له في تقوم الشيء فلا دخل للعدم المتقدم
في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك
النوع من الماهيات يستحق ان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك
ان تقول ان ما يجعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن هذا غير
مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم
وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو
وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود
وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من حيث هو وجوده
حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا علة
له بالحقيقة بل العلة له من حيث الماهية وجود فالامر بعكس ما يظنون
بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق
كان غير حادث والفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة
علة من حيث يجعلونه فاعلا فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر منه
انه لم يكن فاعلا فلا يكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر
لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا باعتبار ما

ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبر العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما
لا يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه
ان يكون بالقوة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال
لم يكن فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل
وقد كان خلا عن ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل
بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط فيكون كل ما يسمونه
فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فانهم لا يخلونه عن مقارنة
ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن فاذ
ظهر ان وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية
لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول
ما دام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول
يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى
ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دائما سرمدا
ما دام موجودا فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل الحق
من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي
يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى
بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان
البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء
العامل له المذكور ليس علة لقوام البناء المذكور ولا ايضا لوجوده اما
تحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد ذلك
النقل علة لانتهاء تلك الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة
علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد منها هو علة لشيء

في القرار

ومعلوله معًا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة
المذكورة علة لحصول المني في القرار وحصوله في القرار علة لامر ما
تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل
علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال
استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك او شيء
اخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي
صورة النارية وعلة الصورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها
وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات
فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل التمثال
هو الاجتماع وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلة ذلك
السبب المفارق الفاعل للطبائع وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته
بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد
التام لضد تلك الصورة معًا فتجد اذن العلل مع المعلول لا ننوا واذا قضينا
فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة ولا نمنع
ان يكون علل معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب
ضرورة لان كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته ح كما بينا
وعلته ما كان ايضا وجب فوجب فيجب في الامور الجزئية ان يكون الامور
المتقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة بالفعل ان يصير عللا لها
بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن الاشكال
ها هنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد
منها آنا فقط والآنات متتالية ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى
زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى

في العلل

في الاشكال

في العلة

الموجب ايجابها ايضا معها في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها
كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معًا وهذا هو الذي نحن في منعه
فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال لان الحركة يبقى الشيء الواحد
لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن
يتالي متماسة بل يكون ذلك على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة
لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما وتلك النسبة يكون علتها الحركة
او شركة علتها والتي بها العلة بالفعل الحركة فيكون العلة التي لابد منها
الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في آن واحد فبالضرورة
اذن يكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي بها
تحل الاشكال لانه هو الحركة وسنوضح هذا في موضعه ايضاحًا اشفى من
هذا فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشيء التي بها يوجد ذات الشيء بالفعل
يجب ان يكون معه لا يتقدمه في الوجود تقدمًا يكون زال له مع حدوث
المعلول وان هذا انما يجب في علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل
الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمتنع ذهابها الى غير النهاية بل يوجبه
واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببًا لوجود شيء آخر دائمًا
كان سببًا له دائمًا ما دامت ذاته موجودة وان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه
يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا
هو المعنى الذي يسمى ابداعًا عند الحكماء وهو تاييس الشيء بعد ليس مطلق
فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي
يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسًا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم

المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية في الزمان كان كل
معلول محدثا فاما ان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد زمان ووقت
كان قبله فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعدية بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون مباينة لها في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول
محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة
حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي
لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلق او يكون
وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة
على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره عن العلة
ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم
يكون قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق
الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني
وجود الشيء من الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا ومن الناس من لا يجعل
كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول اذا توهمنا شيئا اوجد عن علة اولى بتوسط
علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان
لكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر ادنى اليه
فليس ابداعيه عن ليس مطلقا بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس
من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف كان واما المادي فانه لم
يكن المادة سبقت فيخص نسبته الى العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش
في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة فيجد بعضها له وجود
عن علة دائما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها
بغير واسطة ويجب ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل

مبدعا وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى
مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل
الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما
علمت يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة
واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا به الحركات الاربع وفاعلو
في هذا الموضع فجعلوا الكون كالفساد حركة وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا
وقد يكون بقوة كالذي بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة تفعل
وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار
بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف القوى **فصل في مناسبة ما بين
العلل الفاعلية ومعلولاتها** نقول انه ليس الفاعل كل ما افاد وجودا افاده
مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار
تسود او كالحرارة تبخر والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور
انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بيّن
ولا يجب من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والطبيعة
ثم يكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد فلنعد من راس فنقول ان العلل
لا يخلو اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجودها انفسها واما ان يكون عللا
للمعلولات في وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة
وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل
والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد تخطر في الظاهر
انها اقسامه فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير منه
انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والا
مثل الماء اذا تسخن عن النار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثلا يصلح قبل ذلك

او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها
نارا في الظاهر فيكون مساوية لها في صورة النارية لان تلك الصورة لا يقبل
الازيد والاقل ومساويا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور
ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة مساوية
في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى
انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان
تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها
لزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج شيء الى الفعل
بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والامر
الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة تكون معلول امرين لا معلول الامر واحد
وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة وان سلمنا
هذه الظنون الى ان يتبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى
في المعلول وفي العلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة
بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي
له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى
الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم
من الاخر فهو اذن مطلق المساواة لان المساواة يبقى في الحد وهما
من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا
فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود
ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا ومن الثاني ولم يكن هناك الا شيء
فظاهر منه ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة
اذ كان انما يمكن ان يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق

والنقص

الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ
هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود
فقيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن هاهنا
تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا يغفله وهو ان العلل والمعلولات
ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون انطباع المعلول فيه عنه وقوى
وماهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا لا في وجوده لطبيعة او لطبائع
فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كان عللا له في نوعه لا في شخصه
واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل
يكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها و
يكون علة الشيء المعلول لذاته بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون
المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه
بل اخذ هذا على ظاهرها يقتضيه الفكر من التقسيم فظاهرها يوجد له مثلا الا
وعلى سبيل التوسع الى الذين يتبين حقيقة الحال الواجبة فيمن تطرف في
السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس
علة الحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق
بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية
النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من
جهة وجود الانسانية وهذا القسم ينقسم على وجهين احدهما ان يكون العلة
والمعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخر ان لا يكونا
فيه مشتركين كضوء الشمس الذي في جرمها الفاعل للضوء هاهنا او في القمر اذ
ليس استعداد المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد فالحري

لطباع

مثا لا يكونان

من ذلك

ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء الذي في الشمس وهذا
الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكونا ضوئين من نوع واحد عند
من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
ازيد على ما علمت في موضعه من صنعته ويكونان نوعًا واحدًا عند من يرى
المخالفة بالتنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والمشخصات واما
القسم الاول فهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضًا
على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما
او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشيء
معاوق مضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن للتبرد
لان فيه نفسه قوة طبيعية كما علمنا كما في الطبيعيات تعاوق القوة الخارجة
في التبريد بل لا يعاوقه واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء
للتسخن لان فيه قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج وتوجد
مع التسخن باقية فيه ولا تبطل واما القسم الاول على اقسام ثلاثة فانه اما ان يكون
في المستعد قوة معاونة ينمي وتعين كما في الماء اذا برد عن تسخن واما ان
يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل مع وجود الامر كما في
الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من الامرين
لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر ولا استعداد له فقط مثل حال النفه في
قبول الطعم وعدمها الرائحة في قبول الرائحة فان شئنا على ما تعدد المادة كما
يصير انه من اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشارك
في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضد ولقايل ان يقول الكم قد نكم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة اصلا اذ لا
يكون لها مادة فالجواب عن هذا انه هناك لا يمكن ان يكون اتفاق في النوع

البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية عن المادة اصلا
يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يقال معنى الواحد منها على كثيرين
فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في
قسم قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا اشتراك فيه في
استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدث
الفاعل من الاثار القابلة للزيادة والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن
ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افتراقا في الاستعداد لقبول الاثر
فلم يقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في انطباع سطح الاثير بسطح فلك القمر في الحركة التي
بالعرض وذلك النحو يمكن ان لا يكون فيه ما انفعل من قبول التاثير مساويًا
لما يؤثر الفاعل وهو في مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما
القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام كيف كان فالامر ظ
في ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار تحيل
الماء نارا والملح تحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك مثل الثاني وقد يجوز ان
يزيد فيه المنفعل على الفاعل في الفعل الغير المحقق مثل الماء الذي يجمد
الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك الماء الجامد لانك اذا تحققت لم يكن الفاعل
وحده هو البرد الذي في الهواء بل اما القوة المبردة الصورية التي في جوهر
الماء الذي دللنا عليه في الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء
واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس
يمكن البتة ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا
يمكن ان يكون الشيء الحاصل في قوة الشيء لا مضادها والحاصلة في قوة
اخرى وهناك مضاد ممانع متساويين البتة او يبطل الممانع وهذا لا

بدل اثنتا

بدل الاسود

يمكن ان يكون شيء غير النار يسخن من النار ويكون سخونته مثل سخونة تلك النار
او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء لان
استعداد النار للتسخين والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ان ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد
والفاعل الاول للانفعال خارج عن جوهره وينفعل فيه بمماسة وبتوسط
امر كالسخونة المحسوسة في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء
المبرد فليس يمكن ان يلحقه فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها
اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها فيها بعجلة فلا نحترق واحتراقها
في المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا ان المسبوكات
اسخن من النار ومع ذلك فانما تسخن من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلاثة منها اقربها الى الظهور احدها
في المسبوك والآخر في النار والثالث في اللامس وكلها اسباب متفقة
اما الذي في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطؤ انفصال
فاذا التصق ففيه مع اللامس ولم يمكن ان يفارقه الا في زمان ذي قدر في
نفسه بالقياس الى زمان مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط
ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعي
ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر واحكم وان يفعل الضعيف
في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما الذي في النار فلان النار
المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء من الارض متصعدة
متحركة واجتماعهما على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال بل هي في انفسها متفرقة
وتتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكثر ما يداخله منها من صرافة
حرة لا تشابه منها ولانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يعتد به الخفيف

خال غير مضاد نـ
ماهو
ذهب
زيادة

مع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا للجزء من اليد
زمانا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة
لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كذلك كان ما يلاقي سطح اليد
من المسبوك سطحا واحدا مطابقا بكليته وما يلاقيه من النار المحسوسة
سطوح صغار مخالطة لما هو بالقياس اليها بارد فيختلف بذلك التاثير الا
ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا
ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاشتعالات الطبيعية مبردة واما
النار المحقونة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما يماسه من المسبوكات
وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي في اليد فلان اليد
قادرة على قطع الهواء والنار والاجسام اللطيفة باسرع حركة وليست قادرة
على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة تكون والخرق في اللطيف
قليل وفي الكثيف كثير ويكاد ان يكون بهذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا بسبب اختلافهما
في هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس اسخن واكثر تشبثا باليد لاسه وليس ايضا
اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه في مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا لا ذا
غير هارب عن المماسة لكفاه ذلك في ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسب الازمنة اذ كان اذا اثر في مثل زمان ملاقاة
اللطيف اثرا ما فاذا اضوعف الزمان امكن ان يتادى في بعض الاضعاف
واذا زيد في الاضعاف امكن ان يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف
مع عظم نسبته محسوس القدر لما يعرفه ومن حق هذا الموضع ان يبسط
بسطا اكثر مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما يجب ان يذكر
هاهنا قدر ما يحل الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستفصل ان يستقصي ذلك

تجدد
مخالطة بالقياس اليها واحراقها للماهو
واحراقها
تشبه

استقصاه من لا اقول الاستقصاء في علم الطبيعة وخصوصا ما عسى نجد من
جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان الموضع الذي يظن انه يجوز ان
يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذي يظن انه يجوز ان يزيد عليه
الموضع الذي لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر في خلال ذلك انه وان كان
وجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا
لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدا الذي
ليس منفعله مشاركا له في النوع ولا في المادة وانما شاركه بوجه ما في معنى
الوجود ليس يمكن ان يعتبر فيه حال المعنى الذي له الوجود لانهما ليسا يشتركان
فيه فبقي فيه حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان في سائر ذلك ما كان
من المساواة والزيادة على المبدا الفاعل اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان
المبدا الفاعل غير مساو له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل من حيث
الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف
ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتاخر
كان الوجود والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم
والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة اولا وللمعلول ثانيا واما الاستغناء
والحاجة فقد علمت ان العلة لا تفتقر في الوجود الى المعلول بل تكون موجودة
بذاتها او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار
واما الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هي علة لكل ما هو
معلول فهي واجبة الوجود بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى
الاطلاق وان كانت علة لمعلول ما فهي واجبة الوجود بالقياس الى
ذلك المعلول وذلك المعلول هو في ذاته بحيث لا يجب له وجود كيف كان
نعم يمكن الوجود في نفسه وتلخيص هذا ان المعلول هو في ذاته بحيث لا يجب له

والمفعول

والازلية

اما في التقدم والتاخر فان الوجود كما علمت

وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع له وجود
والا لما وجد بالعلة فهذاته بذاته بلا شرط كونه علة له او لا كون علة
له ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما تبين لا يجوز
ان يجب به بل يكون اما واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فاذا حصل
له الوجوب به فيصح ان يكون عنه وجوب غيره فيكون للمعلول باعتبار
ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان كان واجبا
فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمعلول
المعلول يجب به وبعد وجوده فيكون العلة اذا صارت ذاتها واجبة
لم يكن بالقياس الى المعلول والمعلول لا يصير ذاته واجبة الا بالقياس
اليه فيكون الى ذات العلة نظر قد وجب به لا اليها ولذات المعلول
بل يكون به هو واجبا او المعلول غير ملحوظ بعد وذات المعلول لا يكون الا
ممكنة ولا يجب الا ان يلحظ مقيسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص
ولا يكون للمعلول الا الامكان فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا
كان للمعلول وجوب كان للعلة اولا او الا لكانت العلة بعد ممكنة لم يجب
وجودها او وجب وجود المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة وهذا
خلف فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول
المعلول بعد ثابت على مقتضى امكانه اذ كانت العلة يجب لا عنه بل بذاته
او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير مضافة الى المعلول بعد
فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث العلة مضافة اليه
فتصير العلة بهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق
من المعلول ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار حقيقة فيتبين
ان المبدا المعطي للحقيقة المشاركة فيها اولى بالحقيقة فاذا صح انه هنا مبدا

وجوبه

حقيقة

الا هو المعطي لغيره الحقيقة صار له الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا
فاذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقا بالحق الذي يقال للعلم حق وهو الذي
بقياس المعلوم

فصل في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله في المبدا الفاعل ولنشرح الان القول في المبادي الاخر فاما
العنصر فهو الذي فيه قوة وجود الشيء فنقول ان الشيء يكون له هذه الحال
مع شيء اخر على وجوه فتارة يكون كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول
شيء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كالشمع
الى الصنم وللصبي الى الرجل وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير
ان يتغير من احواله شيء الا حركة في اين او كم او غير ذلك وتارة يكون كالخشبة
الى السرير فانه ينقصه بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون مثل ما للاسود
الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد جوهره وتارة يكون
كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد وتارة تكون
كالمني الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صورته له انسلاخات حتى
يستعد لصورة الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى
الى الصورة فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل
الهليلجة الى المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره
فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة يكون كالخشب واللبن
الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون منه المعجون بضرب من
الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد
وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك
شكل القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها
كان المقدمات تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء تجد الاشياء الحاملة

صورته

للقوة فانها اما ان تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت
بوحدانيتها فاما ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذاته
فقط وهذا هو الذي بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب
ان يكون مثل هذا بنفسه بالفعل قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون
شيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير
قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثابتا به يتقوم فاما ان
يكون ذلك ليس مما يقومه بل مضافا اليه او يكون وروده يبطل ما كان
يقيمه قبله فيكون قد استحال او فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان
يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة
كيفية او كمية او وضعية او جوهرية واما الى فوات امر اخر يعرض من جوهره
من كم او غير ذلك واما الذي يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه
اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيبا من اجتماع فقط واما ان يكون مع
ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد
او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان نسمي الذي يكون الكون منه بالتركيب
وهو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا فهو
اصغر ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه
وقد يحد بانها الذي منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم
بالصورة ومن راى ان الاشياء انما تكون من الاجناس كالفصول جعلها
الاسطقسات الاولى وخصوصا الواحد الهوية فقد يجعلها اولى المبادي
بالمبدائية لانها اشدها كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا ان القوام بالذات
انما هو للاشخاص فما يليها اولى بان يكون جواهر وقائمات بانفسها وانها
اولى بالوحدة ايضا ولنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع

غيره

يقال ان الشيء كان عن العنصر ولم يجر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب
ولا يقال كان من الانسان كاتب ولا ينسب الكاين الى الموضوع في مواضع وان
لم ينسب في مواضع فيقال تارة ان هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كاتب انساني
فاما الاول فاذا وجدوا الموضوع لم يتحرك البتة ولم يتغير في قبول الشيء
ما ثم ح لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انه انما كان عن العدم
كما يقولون عن غير الكاتب اذا تغير وخصوصا فيما لا يجدون للعدم فيه
اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع فانما تستعمل
في الاكثر اذا كان الموضوع قد يصلح لغيره للصورة واما الصورة فلا
ينسب اليها ولا يقال كان منها انما يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون
مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والطلا
والرب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط
واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر له مع القبول مبدا
الحركة الى الامر موجودا في نفسه ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك
فقد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا
لشيء واحد من غير ان يتجزا ذاته لكن العنصر اذا كان مبدا حركة فيه
بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدا
الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما
يكون منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا جملة ما نقوله في العنصر واما الصورة
فنقول قد يقال الصورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر
المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال الصورة لكل هيئة وفعل يكون في
قابل وحدانيا او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة
لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية والاعراض صورا

ويقال الصورة ما يتحرك به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة
وما يتحرك اليها بالطبع ويقال الصورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة
من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك
ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد تكون ناقصة
كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمنا ان الشيء الواحد يكون
صورة وغاية ومبدا فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان
الصانع يرى صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة
الصورة البيت وذلك هو المبدا الذي يصدر عنه حصول الصورة
في مادة البيت وكذلك الصحة هي الصورة التي في معرفة المعالج هي
الصورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى الحركة والالة حتى يصدر ما في
نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها
وجود الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها
عند العقل المقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع
وانت تعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما
سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل فقط كالفرح
بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك
تارة في الموضوع مثل تمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة
وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الغرض بذلك الرضا ايضا غاية
اخرى ومن الغايات التشبه بشيء اخر والمتشبه به من حيث هو مشتوق
اليه هو غاية والتشبه نفسه ايضا غاية **فصل في اثبات الغاية وحل**
شكوك قيلت في ابطالها والفرق بين الغاية والضروري وتعريف كيفية

بها

غايات

الذي يتقدم به الغاية على سائر العلل والوجه الذي يتأخر به فنقول

قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله
وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما فان ههنا امورا
عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا
غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن ثم لقائل
ان يقول فيجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون
بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه وقد يجد اشياء
من غايات لها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
ولا تتناهى كنتائج تتزايد عن القياسات ولا تتناهى وللقائل ان يقول
ليس الان الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة
معلولة العلل كلها وهذا مما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل
الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية
فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث فنحله ونقول
اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغنا منه في الطبيعيات واما بيان
امر العبث فيجب ان يعرف ان لكل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ
بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ
الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل
او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة ما حركت القوة
الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت
الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة
وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي
اليه الحركة او يتقدم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن

المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه
فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان ما تشوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوة
المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء
لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي
حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق
الاول الذي ينزع اليه بل معنى اخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعد هو
لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك بادنى تامل
ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية
اولى حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة
التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي فيها غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن كما قد
تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني
فكانت مختلفة فالقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة
الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية الا عن
شوق طالب لانا الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا
نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل
حركة نفسانية فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها
الذي يليه الشوق والشوق كما علم في كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة
فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادئ للحركة النفسانية فمنها
واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة
هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل او الفكر

فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر وان لم يكن تخيل ولا فكر فكل مبدأ حركة
غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها
والمبدأ الذي منه يتعذر يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان طابق
المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل
او الشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك
غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية
للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية
غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد وضعنا
ان الحركة الارادية لا تكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق الى شيء واذا لم
يكن المنتهى للحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله
الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية تنتهي اليها الحركة او يحصل
بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد تخطاها الى غيرها فبين انها
غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية تنتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها
الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى
العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها شوق وتخيل غير فكري فلا يخلو
اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ للحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مزاج
مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى
ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق فيسمى ذلك
الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك
الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية
سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد
الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة هي نهاية

الانفعال

واذا

الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ونحوها الشوق
وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في المكان الذي قد فيه
مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فهو فعله باطلا بالقياس الى القوة
المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية
الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فنقول لمن يقول ان العبث فعل من
غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل عن غير غاية
التروي خبرا ومظنون خبر هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون
بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما
ليس مبدأ حركته والى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية
فمبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضل والذي قبله شوق وتخيل
بلا فكر وليس مبدأه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية
التي للشوق والتخيل وللقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب مبدأه المحرك
منه الى الغاية وانما لا ينحو الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن
ان هذا ليس يصدر لا عن شوق وتخيل البتة فان كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن فيه
شوق فيه لا محالة هو طلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان
غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا
يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل
وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية
واما الثاني فلان منبعث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن
هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية
على ان تجدد لها فعل تحريك او احساس كما للعادة لذة وللانتقال عن المملول
لذة وللحرص على الفعل الجديد لذة اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية

واللذة هي الخير الحسي والتخيلي والحيواني في الحقيقة وهي المظنونة خيراً بحسب الخير
الانساني فاذا كان المبدأ تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة خيراً حيوانياً تخيلياً
فليس اذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه وان لم يكن خيراً حقيقياً اي بحسب العقل
ومن وراء هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية
لا تنضبط واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية
بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات التي بالعرض والفرق
بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها واما الضروري فاحد
ثلاثة امور واما امر لا بد منه في وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية تتقدم
مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية
لا على انه علة بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون جسم اكدر
حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم اكدر لا لاجل ذاته لكن لانه كان لازماً
للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لازماً للعلة الغائية
نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم يتبع التوليد
حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض
الضروري لا العرض الاتفاقي فقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية
في موضع آخر واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني
من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في الغاية الالهية التي هي الجود
ان يوفى كل ممكن الوجود الخيري وجوده الخيري وكان منها الوجود الذي
للمركبات من العناصر وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر
وكان لا يمكن ان يكون العناصر فيها الا الارض والماء والهواء
والنار وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى
الغاية الخيرية المقصودة بها الا ان يكون ه

نر ثم ورد ههنا

نر العلة

نر للعلل الغائية نفسها

نر يوفى

محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث تضر الصالحين وتفسد كثيراً من
المركبات وكنا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه ولنجب عن الشك المورد
فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان
او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجوداً دائماً ثابتاً فكان هذا
ممتنعاً في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد
اعني الكائنات من الهيولى الجسمانية ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض
الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا وغيرها او شخص منتشر غير
معين وهنا العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا
الواحد لا بد له في حصوله باقياً من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية
فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد غرضاً على معنى الضروري من القسم الاول
لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائماً كما يبقى الشمس والقمر
لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالتناسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي
الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب الى لا نهاية
شخص بعد شخص لا الى شيء بعد لا شيء ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص آخر
الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية الطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية
اذ هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها ما بعدها غرضاً وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة للتدبير الشخص
واحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة من جواهر السماويات كشيء
واحد وهي المدبر لكلية ما في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما
الحركة الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات
وايضا فان الغرض في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة لما هو هذه الحركة بل الغرض

هناك التمام الذي نصفه بعد وهذا التمام معنى واحد لا انه متعلق
باشياء ليلزم ان عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان
نعلم ان المراد في قولنا ان العلة الغائية تتناهى وتقف ان العلة الغائية
التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او
اختياري يفعل فعلا يؤم به بعينه غاية بعد غاية من غير ان تقف عند
نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب
كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات فبـ
الموضوع وغيره فيجوز ان تتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية
اخرى وان جاز ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا غيره الى غير النهاية كانت
غاياته بغير نهاية فان النتيجة هي علة غائية للقياس الذي يكون على مطلوب
محدود وكل تركيب قياس فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل مستانف تصير
عنه استعدادا فان يؤلفها فاعل مستانف وفي كل واحد من مرات كونه فاعلا
غاية محدودة بعينها لا يجوز ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس
واحد نتيجة واحدة لا محالة واما الشك الذي بعده فينحل بان يعلم ان الغاية
تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون
الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته واستانف
بالمثل من الانسان فان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط
وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل
وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية
هي في شيئيتها سبب لان تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية
في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل فكان الشيئية من العلة الغائية
علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون

علة ما لم تحصل متصورة في نفس او ما يجري مجراها ولا علة للعلة الغائية في
شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التي تحركنا اليها او غرضنا بها واعلم ان الشيء
يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده والمعلول في شيئيته مثل
الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده
ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العدد
للاثنينية وقد يكون لامر زائد على شيئيته مثل كون التربيع في خشب او حجر
الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا تتحدد
الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن ان الحكم في التعليميات
كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعلية
والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة الصورة علة صورية مؤدية اليها
وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما في
نفس الفاعل فلانها توجد اولا فيتصور عنده الغائية وطلب القابل وكيفية
الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الآخر ضروري ولا بين
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هي
علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة
علة لوجودها وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها
شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلل وبالجهة الاخرى هي معلولة العلل
هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما اذا كانت العلة الغائية
ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه
فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو لها الحصول
والوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة

فقد اتضح اذن ان ما ه
نفس خ
له

البتة واما اذا اعتبر كونها علة غائية فبحدها علة لسائر العلل فيان
يكون علة اولا مثل ان يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا ان
تكون كائنة موجودة في نفسها فاذن الذي بالذات للعلة الغائية
بما هي علة غائية ان تكون علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان بعضها
قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة من جهة الكون فقد تبين لك انه
كيف يكون الشيء علة ومعلولا لاصل انه فاعل وغاية وهذا من المبادئ الطبيعيين
واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية التي تحصل في
فعل الفاعل منقسمة الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا في منفعل قابل
للفعل وغاية لا تكون صورة ولا عرضا في منفعل قابل البتة فيكون في
الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في الفاعل ولا في المنفعل وليس يجوز ان
يكون مما يقوم بنفسه جوهرا حدث لا من مادة ولا في مادة فلا يكون له
وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية في المادة الانسانية فانها
غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة الانسان واليها يتوجه فعلها آخرا كما
ومثال الثاني الاستكنان فانها غاية لمبنى البيت الذي هو مبدأ الحركة
كونه ليس هو البتة صورة في البيت وقد يجب ان يكون غاية الفاعل القريب
المباشر لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة
في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بل هو كذلك فان عرض ان يكون ما غايته
صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة في تلك المادة
شيئا واحدا فان وحدته يكون بالعرض مثلا ان يكون الانسان يبني بيتا
ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب السكنى داع الى البناء وعلة اولى
للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو
مستكن غير الغاية لما هو بان واذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان

الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير غايته بما هو بان واذ تقرر
هذا فنقول اما القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة فيقبلها في الحصول
بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل الذي بالقوة ونسبة
الى القابل الذي بالفعل بل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية و
بقياسها الى الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء وهو ما
الذي لا يبطل مع وجوده الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل مع انتهائها
وهو بقياسه الى القابل المستكمل به وهو بالقوة خير يصلحه لان الشر هو العدم
لكمال ما والخير الذي يقابله هو الوجود والحصول بالفعل وبالقياس الى القابل
وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة
للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها تكون صورة او عرضا
في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة الى الذي بالفعل
ما الذي بالقوة هو لاجل العدم الذي يقابله شر وما الذي بالفعل هو الخير
الذي يقابله فيكون اذا هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى
ذات القابل فاذا انتسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت
غاية فاذا انتسبت اليه من جهة ما هو خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل
كانت خيرا اذ كان ذلك الخروج من القوة الى الفعل معنى نافع في الوجود
او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية عقلية واما ان كانت
تخيلية فليس يجب ان تكون خيرا حقيقيا بل قد تكون خيرا مظنونا فيكون اذن
كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما حقيقيا واما مظنونا فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان نعلم ان شيئا
واحدا له قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه
واذا كان قياسه الى الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون

الفاعل منفعلا به او شيء يتبعه كان نسبته الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا
ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة المفيد لغيره
فايدة لا يستعيض منها بدلا فانه اذا استعاض منها بدلا قيل له بايع او معاوض
وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت وساير الاحوال المستحبة
لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل انما هي اغراض يفردونها في
موضوعات يظن ان المفيد غيره فايدة يربح منها شكرا هو ايضا جواد وليس
بايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد سواء استفاد
عوضا مما افاد من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء يفرح به او استفاد
ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم يفعله لم يكن
جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعتدون هذه المعاني في الاعواض فلا
يمنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة او
الحقيقية التي يحصل بها تلك ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموا جوادا
اذ الواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال فقطن له
استخف المنة او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذ كان فعله لعلة
فاذا حقق وحصل معنى الجود كان افادة الخير كمالا في جوهر او في احواله
من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه وكل فاعل يفعل فعلا لغرض
ويؤدي الى شبه عوض فليس بجواد وكل مفيد للقابل صورة او عرضا او غاية
اخرى تحصل له الخير لذاته افاده اياه فليس بجواد بل نقول ان الغرض والمراد في المقصد
لا يقع الا لشيء ناقص الذات وذلك لان الغرض اما ان يكون بحسب نفسه في
ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في مصالحه ومعلوم ان
كل غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود اليه فانه غير
ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر فلا يخلو اما ان

المستحبة

على

يكون صدور ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه بمنزلة
وحتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله
من كل جهة كحاله لو صدر عنه فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به فاوجب
لمحمدة او غيرها من الاغراض الخاصة في ذاته ولا صدر غير الاجمل به وغير
الجالب اليه محمدة او غيرها من الاغراض المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل
ذلك ما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون لا داعي له الى ذلك ولا
مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا ان لم يكن
شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على
وجه لم يسبق عليه فلا يكون مصدرا لامر من الامور عن علة من
العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل القاصد بالقصد المذكور ان يكون
انما يفيض خيرا على جهة غيره لانه اولى به وضده غير الاولى به وترجع اخر
الامر الى غرض يتصل بذاته او يعود على ذاته وحتى لا يكون وجود ذلك الغرض
ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها
بل يكون كونه عن ذاته كون الاعراض التي تختص بذاته فيعود الى ان ذاته
ينال بذلك كمالا او حظا خاصا ولذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر الى ان
يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثاله اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال
لينال فلان غرضا فيقال له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقول لان
الاحسان حسن لم يقف السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا
اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي عنه وقف السؤال فان حصول الخير
لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب لذاته مطلقا واما الشفقة والرحمة
والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع من التقصير
في ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع بذمه فاعلها او يحطه بمنزلة

واحد تم

ويرجع الى ذاته

فقال

عاملها

كماله فالجود هو افادة الغنى في جميع الجهات عن الافادة كمالا لا يكون ذلك المعوق
بالقياس الى القابل خيرا له بالقياس الى الفاعل جودا فكل افادة كمال فانه
يكون بالقياس الى القابل خيرا سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس
الى الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود
فقد تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نحل فيها القول فنقول ان هذه العلل
الاربع وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة في العلوم
فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اذ هي مبدأ الحركة
ولا ايضا يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة
بل انما يبحث عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قالوا انها لا خير
على علة تمامية فالنظر فيها لهذا العلم لا لان علما واحدا يثبتها كالحقا
فليست متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد
يشرح امرها وذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها
حتى يكون من الامور العامة الواقعة في موضوعات للعلوم مختلفة فانها
ايضا قد توجد في علوم متفرقة مختلفة فلو كانت ايضا في علم واحد لم يكن
في منة صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي مثلا الذي في صناعته هذه
المبادي كلها ان يثبتها لانها مباد للعلم الطبيعي ويتكلم فيما يعرض لها على
انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور التعليمية
في طباعها انما يجب وجودها بغيرها وطباعها الانفراد في المادة وان جردت عن
الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكيك ما يكون بسبب المادة فلا يكاد
ان يكون المقادير هيوليات قريبة الاشكال المقدارية والوحدات ايضا للعدد
والعدد للخواص العددية فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كانا
كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون

علوم
متفرقة
يثبتها

من الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال و
التحديد فان منع ان يكون هذا تماما اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا
ويكون علة لانه خير وهناك ايضا انما كان علة لانه خير وكان اتفق
لذلك الخير ان كان تماما لحركة اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص
واللواحق التي لهذه هي غايات تتادى اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في
المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستبينة ولا
يكون الغاية هي الاستعداد نفسها بل هي شيء من خواصها ولواحقها فيطلب
الذي لها فقد صارت هذه العلل ايضا مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب
هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر فيما يخص علما علما لكنه
مبدا لذلك العلم وعارض المشترك فان هذا العلم قد ينظر في العوارض
المختصة بالجزئيات اذا كانت لذاتها او لا وكانت لم تتاد بعد الى
ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه
علوما مفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة و
الان فهو ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية
للاشياء

المقالة السابعة فصل في لواحق الوحدة من الهوية واقسامها ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة

ويشبه
ان يكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تختص بالحق
من حيث هي هوية ويلحقها ان الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على
الاشياء حتى ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقول له انه واحد
باعتبار وكل شيء فله وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما
واحد وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع اي كل ما يوصف بهذا يوصف
بذلك ولو كان مفهوم الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير

او
للشيء

او
يقال

من حيث هو كثير موجودا كالبشر واحدا وان كان يعرض له الواحد ايضا فيقال
للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة فحري بنا ان نتكلم ايضا في
الامور التي تختص بالوحدة وبمقابلتها اي الكثرة مثل الهوهوية والمجانسة
والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها بل الكلام في انحاء المقابل لها اكثر
فان الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متشعب فالهوهو هو ان يحصل للكثير
من وجه وحدة من وجه آخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض
فكما يقال هناك واحد يقال هاهنا هو هو وما كان هو هو في الكيفية فهو شبيه
وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال مناسب
واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تتقوم بالذات فما كان هو هو
بالجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في
الخواص يقال مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهو هو
على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير
بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا مع غيره لنفسه
من وجهين فاما الآخر فاسم خاص في اصطلاحنا للمخالف بالعدد والغير
يغاير المخالف فان المخالف يخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف
اخص من الغير وكل الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل
المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما
المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل
البتة ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة
واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق عددها
وخاصيتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد
يدخل بوجه تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه

كثيرا انها كثيرة واحدة
هو كثير
ومقابلاتها

دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان تعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال
لما من شانه ان يكون لموجود ما وليس له لانه ليس من شانه ان يكون له وان كان
من شانه ان يوجد لامر ما كالبصر فانه من شانه ان يكون لشيء يكون للخلد وليس من
شانه ان يكون البصر له ويقال لما من شانه ان يكون لجنسه شيء وليس للشيء ولا من
شانه ان يكون له كان جنسا قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون للنوع
الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون
للشيء وليس له مطلقا او في وقته او لان وقته لم يجئ كالمرد او لان وقته قد فات
كالمرد والضرب الاول يطابق الثانية مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى
فتخالفها ويقال عدم لكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد به الشيء تمامه
فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا هو بصير مطلق لكن هذا انما يكون بالقياس
الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب
ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس الحرارة عدم الحلاوة بل هي شيء
آخر مع عدم الحلاوة فالعدم قد يكون وحده في المادة وقد يكون مصاحبا
لذات يوجب العدم في المادة لذات اخرى فلا يكون الا مع العدم وهذه هي
الاضداد وليس السبب في تقابلها تقابل الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب
في ذلك ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها تمانع عن الاجتماع وتباعد
واذ ليس شيء من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان تكون الاضداد الحقيقية
واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان تكون الاضداد تتخالف
بالفصول فتكون الاضداد من جملة الغير في الصورة مثل السواد والبياض
تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر
يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما تقابل القنية

متواطئا

العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في جنس
الخير والشر فانها تشترك في المحسوس وفي المتخيل وغير ذلك فليستا انواعا
للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي
هي متضادة وجعلوا لها اجناسا قريبة يدخل فيها طبقة منها موافقة للحواس
او العقل وطبقة مخالفة لانهما كانا فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى
المخالف فجعلوا احدهما جنسا لطبقة والاخر لطبقة الاخرى وليس الواجب
كذلك بل لان الموافقة والمخالفة لا لانا للوازم لانها ليست للاشياء
في انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا للطبيعتين
وجدها الشيء فصلح ان يجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالاجناس لها
فانها قد تدخل في جملة الافعال او الانفعالات من جهة وفي الكيفيات من جهة
اخرى وفي المضافات باعتبارات اخر فانها من حيث هي صادرة من اشياء هي
افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي انفعالات ومن حيث تستقر
فيها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق لما
هو من المضاف فما كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة مصرحا الى احد هذه
المعاني دخل في الجنس الخاص له لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس
مختلفة وهذا مما عرفته بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو الداخل في جنس اخر ولا هذه
بالحقيقة اجناس بل كالاجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل او انفعال
او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون سائر الاعتبارات
لوازم لها مع الاجتهاد كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما تنسبهما الى
الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد التي جعلت طبيعتين اجناسا
حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها وقد علمت هذا في موضع واما
القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا

متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون فضيلة و
كذلك التهور في نفسه كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين
للروايح والمذاقات بل لوازمها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة في
ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة
كما قلنا في المساوي وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان
ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها
وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضارة
فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون
الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة في غيرهما ومنها ما
يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما ثم يعرض له احدهما فان مزاجا
ما يخلو عن الشيء واذا امر احتاج الى مزاج اخر وليس كذلك الحال في استحالة
الحار الى البارد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم
كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا اوسط بينهما
واما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد
منها مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا
فان كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب مشابهة والاقرب الى مشابهة
فيه شيء من صورته وبعضها في غاية الخلاف فلهما يكون الضد ذلك ويكون
التضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه
يصح ان نقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا وحيث لم يكن لانه ان كان
اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر فالتضاد خلاف تام ولكن

في اخر الفصل السادس من المقالة الثالثة

فان ضد الشئ واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد فيقع بين
الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك لا يصح لان التخالف بين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون التخالفات للواحد من جهة
واحدة متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما
ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون
ذلك بسبب الفصل الذي ياخذ الحد الجنس فصلا لذلك النوع من غير انتظار شئ
وخصوصا في البسائط وقد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال لذلك
النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد وفي التضاد الذي بالذات فقد بان
ان ضد الواحد واحد والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف الطرفين
يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك
يغبر ويخضر او يحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب الطرفين
فربما كان ذلك لعدم الاسم للمتوسط ويعني به متوسط حقيقي
مثل لا حار ولا بارد اذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس
واذا خرج عن الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي
انما ذلك متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع
متوسط لانهما الموجبة والسالبة بعينهما مخصصة بجنس الموضوع
وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم الى ذلك الشئ والحال
نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين فكذلك
لا واسطة بين العدم والملكة **فصل في اقتصاص مذاهب القدماء**
الاقدمين في المثل والتعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل
الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا ان نتجرد لمناقضة
اراء قيلت في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات مخالفة

لم نعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل
بمعنى ما يقع به التضاد ولو كان كيفية ايضا

لاصولنا التي قررناها وان كان في صحة ما قلناه واعطينا القوانين التي
اعطيناها تنبيها للمتبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم
لكنا مستظهرون بتكلف ذلك بانفسنا لما نرجو ان يجري في ذلك من فوائد
نذكرها خلال مناقضاتنا اياهم ونكون قد ذهب علينا فيما قدمناه و
شرحناه ونقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشاة يكون فيها نيئة فجة
غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتكمل بعد حين اخر ولذلك كانت
الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط و
جدل وكان السابق الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا
ينتبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير
سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان
القسمة توجب وجود شيئين في كل شئ كانسانين في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا
لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا
لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها
يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو
فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان
المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولون
ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص ويبقى مع
بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى
المعقول المفارق وقوم اخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل
لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي تفارق بالحد مستحقة
للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا

اعطيناها

ينتبهون

بمفارقة بالذات وجعلوا الصورة الطبيعية انما تتولد بمقارنة تلك
الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار
فطوسة وصار معنى طبيعيا ولان التقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق
فليس له من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطن فاكثر ميله الى الصور
من المفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات
فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه
اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك للحقيقة لانه مجرد
طبيعة كان حينئذ كل بعد غير متناه وان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت
المادة مقتضية لحصر الصورة وكلا الوجهين محال بل يوجد بعد غير متناه
ثم وان كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر للشكل لانفعال
عرض له من خارج لا لنفس طبيعته وان ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون
مفارقة وغير مفارقة وهذا محال فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم
جعلوا مبادي الامور الطبيعية امورا تعليمية وجعلوها المعقولات
بالحقيقة فجعلوها المفارقات بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال
الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا واعدادا وذلك لان
المعقولات التي هي الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات
والقوى واللاقوى امور تكون لذوات الانفعالات والملكات والقوى
واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فيبقى الاين وهو
كمي وشيء وهو كمي والوضع وهو كمي واما الفعل والانفعال فهو مادي
فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق
بالمادة مبدأه ما ليس متعلقا بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون
هي المعقولات الحقيقية وسائر ذلك غير معقول ولذلك فليس احد يعقل اللون

والطعم وغير ذلك مما يشابه انما هو نسبة الى قوى مدركة ولا يعقلها
عندهم العقل انما تتخيلها الخيال تبعا للحس وقالوا اما الاعداد والمقادير
والنحو الهندسي معقولة لذاتها فهي اذن المفارقة وقوم جعلوها مبادي
ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورس وركبوا كل شيء من الوحدة
والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر وجعلوا الثنائية في حيز الشر
وغير الحصر وقوم جعلوا المبادي الزائد والناقص والمساوي وجعلوا المساوي
مكان الهيولى اذ عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه مكان الصورة
لانها المحصورة المحدودة ولا حد للزائد والناقص ثم تشعبوا في امر
تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فتركب الخط
من وحدتين والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منها مبدأ
على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول فان
الوحدة والهوية متلازمان او مترادفان وقد رتبوا العدد وانشؤه
من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه العدد العددي والثاني على وجه
العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد العددي فجعلوا
الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا
الوحدة مبدأ ثم الثنائية ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما
الثالث فجعلوا الاثنين العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها
والعجب من طائفة فيثاغورس ترى ان العدد يتالف من وحدة و
جوهر اذ الوحدة لا تقوم وحدها فانها وحدة شيء والمحل جوهر وحينئذ
يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل الكل رتبة تعليمية
من العدد مطابقة لصورة موجودة فتكون عند التجريد رتبة عددية
عند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس وذلك للمعنى الذي اشرنا اليه فيما

سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطات على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدأ ولكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية
من الآحاد فيمنع تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان تكون التعليميات
مركبة من اعداد يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل
الصور العددية مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول
اسباب الغلط في جميع ما ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء
اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا
التفتنا الى الشيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات الى قرينه فقد
جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه
نظر اليه بشرط عدم المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه مجرد مقارن بل
مفارق فيظن هاهنا ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل يتاملها
من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل ليس يتامل الا المفارقات منها وليس
كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار
فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هي صورة انسان وحده فقد
عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث عقلناه وحده فليس يجب ان يكون
مفارقا فان المخالط من حيث هو هو غير مفارق على جهة السلب لا على جهة
العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يعسر علينا ان نقصد بالادراك
او بغير ذلك من الاحوال احد امرين ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما
وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت حقيقته غير داخلة في حقيقة
الآخر اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعنى والسبب الثاني غلطهم في
امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى واحد لم نذهب فيه الى انه معنى واحد

قبل

مقارن

يعسر

ماخوذة

واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كأب واحد يكون لكثيرين
بل هو كآباء لابناء متفرقين وقد استقصينا القول فيه في موضع آخر وهم
لم يعلموا انا نقول للاشياء الكثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي واحد
منها لو تقدم سابقا الى مادة وهي بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها هذا
الشخص الواحد وكذلك اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان
يحصل منه هذا المعنى الواحد فانه كان اذا سبق واحد فتعطل الآخر فلم يحصل
شيئا الا كالخاتم التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى آخر [illegible]
للذهن سبق اليه معنى برطوبته ومعقولها الفعل معنى آخر فلو انهم فهموا
معنى الواحد في هذا لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا
ان كذا من حيث هو كذا شيء آخر مباين في الحد له قول مناقض كقول
السوفسطائي الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث هو انسان واحد او كثير
فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان انسان فقط وليس هو
من حيث هو انسان شيئا غير الانسان فالوحدة والكثرة غير الانسان وقد
عرفنا ايضا من تفسير هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما
باقية ان هذا القول هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون
هذا لو كان قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحدا
ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية
فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا انسانية ازلية
والخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت معقولة يجب ان يكون مثلها التي هي
يجب ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معقولة وكانت التعليميات
مفارقة يجب ان يكون مثلها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات ليست التعليميات

وكذلك

لكنه التحقيق

لا يستغني حدودها عن المواد مطلقاً وان استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء
يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقايلين بالتعليميات

فصل في ابطال القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان كان في التعليميات
تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون
فان لم يكن في المحسوس تعليمي يجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود
محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها
بل الى تخيلها فان مبدأ تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا
واحداً لم يحس شيئاً منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئاً منها اصلاً لانا ابتدانا
وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضاً
في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فتكون ذاتها اما
مطابقة بالحد للمعنى المفارق او مباينة له فان كانت مفارقة
له فيكون التعليميات المعقولة امور غير التي نتخيلها ونعقلها ونحتاج
في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها
ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها و
الاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يستتم اليه
وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه
المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له
حدها واما ان يكون ذلك امر يعرض لها بسبب من الاسباب ويكون
هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من
شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق
وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضاً فان هذه
المادة التي مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها

فان كانت تحتاج الى مفارقات وانما تحتاج الى مفارقات غيرها لطباعها
فيحتاج المفارقات ايضاً الى اخرى فان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات
لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة
ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب
وجود امر اقدم منه واغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى
يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب
وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في
انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون
المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه
المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والافاعيل
ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان
حي فاعل والعجب منهم اذ يجعلون الخط مجرداً في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فما الذي يجمعهما في الجسم الطبيعي لطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكان
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط كيف
يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعله ولا هو غايته بل الكائن ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد
هو الغاية للخط وغيره ولا هو هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع
وايضاً يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة و
نقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل انما
موجود في الاكثر فيكون في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات
متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل اجزاء من الاقل لكن منهم من يجعل
الوحدات ايضاً غير متساوية فان كانت تختلف بالحد فليست وحدات الا

باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد يزيد او ينقص
فاما ان يكون زيادة الزايد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير فيكون الوحدة مقدار
الا مبدا مقدار وان كانت زيادة الزايد بشيء فيها بالفعل كالاعداد فيكون
الوحدة كثرة ويلزم القايلين بالعدد العددي في المركبين منه صور الطبيعيات
ان يجعلوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق والموجود نهاية فيكون
تناهيه عند حد من الحد دون غيره من الاجتماع الذي لا يحصل الا و
يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون
الثنائية الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد
الثلاثية وهذا محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية
فرق في الذات بل في العارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء الشيء لا يجوز
ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما كان مقارنا الا ان المقارن مفارق الموجود
واما المفرد فغير مفارق وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدتين الا ان اتحدا ها
واحدا واحدا منهما وكيف يكون الوحدة مفسدة للوحدة ولو افسدتها
لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة اياها لا تصير مباينة في الذات الثنائية
بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة لا تتغير بالمقارنة حالا الا لحصول الكل
اكثر وتبقى الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب
واحدا كانت الطبيعيان متفقين الا ان يعرض شيء غيره ويفسده ولا يجوز
ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من وحدات متشاكلة
لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية بحقيقتها من حيث هي ثنائية وحدة
غير وحدة الثلاثية وكذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية
فيلزم ان يكون العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان

منها

الطبيعيان متفقين

خماسيتين لان آحاد العشرة غير آحاد الخماسية فلا يتركب العشارية من
خماسيتين ويلزم ان يكون آحاد الخماسية اذا كانت جزء عشرة مخالفا لآحاد هما
اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عساهم يقولون ان الخماسية التي في خمسة عشر
غير الخماسية التي في العشارية البسيطة لانها خماسية عشارية هي جزء من خمسة
عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيفا اليها الخماسية لا تصير خمسة عشر
اذ يتغير آحادها وذلك كله محال وان لم تكن خماسية العشرة مساوية
للخماسية المطلقة فلا يكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان يفهم معنى
الخماسية فيها بعد المشاركة في اللفظ وان كانت متساوية فيكون اذن
الآحاد في جميعها متساوية والثنائيات والثلاثيات فيكون ايضا
صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعي
والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور
اخرى مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد آخر
صورة للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان
موجودا في الفرس وان كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا في الانسان
فيلزم ان يكون صعود انواع قبل انواع وصعود انواع بعد انواع اذا كانت
اشد تركيبا منها وان يأخذ تركيب الانواع من الانواع ماخذا غير متناه
ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ذاتي من الوحدانية والثنائية
يذهب الى غير النهاية بالفعل وفيه بينا استحالة هذا واما الذين يولدون
العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة الواحدة فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا
ايجاد شيء آخر غير الاول بالعدد فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل
واحد من الاول والثاني فيه وحدة فليس الوحدة مبدا تاليف عدد فان كان
الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان

فبالحري

فانّ الوحدة الواحدة لا تتكرّر الا بان يكون هناك مرّة بعد مرّة وهذه المرّة
امّا ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم تتقدّم في الوسط
فهي كما كانت لا انها كثرت وان عدمت ثم وجدت فالموجدة شخصية
اخرى وان كانت ذاتية فذلك بيّن وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد
وقوم جعلوها كالصورة لانها يقال على الكل والعجب من الفيثاغوريين اذ
جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا ان المقادير تذهب
في التجزي الى غير النهاية وقالوا ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت
نقطة وعلى ذلك القياس فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية
سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما ان يكون المادة لها مشتركة او يكون
لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة واحدة فتصير المادة
ثانيا نقطة ثم ينقلب جسما ثم ينقلب نقطة وهذا مع استحالته يوجب ان
لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم اولى من كون الجسم مبدأ للنقطة بل يكونان من
الامور المتعاقبة على موضوع واحد وان كانت موادها مختلفة فلا توجد
في مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان فلا يوجد
في مادة الثنائية ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء المبتدعة معًا واما
على مذهب المحققين فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح
الذي هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدأ الا بمعنى
الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدأ بمعنى انه مفروض له التناهي ومن العجب
ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان فجعل المضاف مبدأ والمضاف هو امر عارض
لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود
كثرة فان الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة الى الاولى ان كانت
موجودة لذاتها فهما ذاتان بل وحدة وحدة وواجبا الوجود بذاتهما لا يتكثر

كالصورة
غورسيين كذ

يباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة
الاستعداد وان جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها
وليست من الامور التي بذاتها ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها
ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد وقسموها الى الخير والشر فمنهم
من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام
ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير
فكيف يولد من خير شرّ وكيف صار ازدياد الخير شرًّا وان كانت الكثرة خيرا
والوحدة شرًّا فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدأ
شرًّا حتى صار الانفصل معلولا له والانقص علة ومنهم من جعل العدد والوحدة
من باب الخير وجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة
تستند الهيولى اما الى صورة فان كانت تستند الهيولى فتتقف على ما
يقصد بالكلام وان كانت تستند الى صورة فكيف ولد الخير شرًّا وان لم
تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة للانقسام او مجردة
فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من احاد على رأيهم
فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية و
الوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة
او نظاما من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الهيولى وحدة
وحدة غير كونها خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية
خيرية لزم من ذلك ان تكون الهيولى مع انها وحدانية خيرية وان كانت
الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحقة لها غريبة فالتجرد الملحوق يلزم هذا
البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاضداد حرارة وبرودة وثقل وخفة
حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء

ومن شرّ خيرٌ

الى اسفل فان بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانته على ان قوما منهم جعلوا
الاشياء تتولد من عدد يطابق كيفية وتوجد معها فيكون المبادي
ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات وامورا اخرى وهذا محال عندهم

المقالة الثامنة في معرفة المبدا الاول فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فالحري ان نختمه بمعرفة
المبدا الاول للموجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك
له في مرتبته ولا ند له وندل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا
من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة
منها مبدا اول وان مبدا جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات
واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول انا
ان علة الوجود للشيء يكون موجوده معه فقد سلف لك وتحقق فنقول
انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل
علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين
وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بتوسط
والاخر معلول بغير توسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسطات
المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول
ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول
انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية
المتوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق
واحد فصول ترتيبه ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب في

بجمعه

كان لكل واحد

كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية
الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصيته و
كذلك ان ترتبت في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي
في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها و متعلق
الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة
له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان
يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير
المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقول القائل انها اعني العلل قبل العلل
تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسائط
بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان
قول القائل ان هاهنا طرفين ووسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان دون
الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه في نفسه وان كان المحصي
لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا معنى في الشيء نفسه وكون الامر
في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود
ضرورة بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان هاهنا علة اولى فانه
وان كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول لما
يتناهى وهو علة غير معلول وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع
طبقات اصناف العلل وان كان استعمالنا له في العلل الفاعلية بل قد
علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات فلنقل
على بيان تناهي العلل التي تكون اجزاء من وجود الشيء وتتقدمه في الزمان
وهي العلل التي تختص باسم العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون جزءا

لما لا يتناهى

وان كان كالدخيل فيها

ذاتيا للشيء وبالجملة اذا اعتبر قولنا شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني امر كان
للشيء الاول اما الجوهر واما الذات الذي للشيء الاول مثل الانسان من الصبي اذ قيل
انه كان منه رجل او جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الاول مثل الهواء من الماء
اذا قيل انه كان منه هواء ولا يعتبر المفهوم من قول القائل كان كذا من كذا اذا
كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات الاول بل على البعدية فقط
فنقول ان الكون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول
داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه
بالطبع متحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك
الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه
امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا
قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس من طباعه انه متحرك الى الثاني
وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة
حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى
بعد ولكن كان من جهة جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل
الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة
الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى علينا يحصل فيه الجوهر الذي للاول
بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو
اقدم موجودا في ما هو اشد تاخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني
هو مجموع جوهر الاول وكمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء
المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا متقدمة
او معلولة لها ترتيب غير متناهية فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان

فانه نـ

استغنى نـ

انه هل يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يكون واما
الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب التناهي فيه لان الاول
انما هو بالقوة الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني وتلك
المقابلة يقتصر في الاستحالة على الطرفين اي يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للآخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فهو بالحقيقة لا يكون
احدهما بالذات متقدما على الآخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي
باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون
مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين في الوجود واما هذا
الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع ان يتفق
ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية وبداية وليس كلامنا هاهنا فيما هو
بشخصيته مبدأ لا بنوعيته وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز
ان يكون هناك علل قبل علل بلا نهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا
ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذاتها علل فهذا هو الحال في ثاني
القسمين بعد ان نستعين بما قيل ايضا في الطبيعيات والقسم الاول هو
الذي هو بذاته علة موضوعة ولا تنعكس فيصير الثاني علة للاول فان الثاني
لما كان عند الاستكمال كما الاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة
الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما لا يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة
الى الاستكمال فيعاد رجل من صبي كما لم يعد صبي من رجل

فصل في شكوك تلزم ما قيل وحلها

ونحن قد اثبتنا في هذا الباب ان ما يحاذي المذكور منه في
التعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك
يجب ان نوردها ثم نتجرد لحلها فمن ذلك ان لقايل ان يقول ان المعلم الاول
لم يستوف القسمة في كون الشيء من شيء اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما

كون الشيء عن آخر بفساده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني
كون الشيء المستكمل عن المتحرك إليه الذي في طرفيه الكون وهذا غير مستوف
للقسمة لأن كل ما يكون عن الشيء كونا فلا يخلو من وجهين ومع أنه لا يخلو إما أن
يكون الأول المكون منه هو على وجوده ذاته لم يبطل منه شيء ولم يفسد إلا
معنى الاستعداد وما يتعلق به وإما أن يكون الأول مما يمكن أن يكون منه
الثاني والشيء عن الأول في القسم الأول لا يخلو إما أن يكون عنه الشيء وقد كان
مستعدا فقط فقد خرج إلى الفعل دفعة من غير سلوك أو يكون قد كان مستعدا
فقط فخرج إلى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين
الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الأول ينسب أنه كان عن حالة
واحدة كقولنا كان من الجاهل بالشيء كذا عالما والكائن في القسم الثاني ينسب
أنه كان تارة عن حالة سالكة كقولنا كان من الصبي رجل وتارة عن حالة
مستعد فقط كقولنا كان عن المني رجل فإن اسم الصبي هو للمستعد أن
يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد أن يكون إنسانا لا بشرط
أن يكون في السلوك فقد ترك المعلم الأول من الأقسام ما كان استكمالا وكان
الكون منه غير منسوب إلى الحركة نحو الاستكمال وأيضا فإنه ليس كل خروج
عن استعداد صرف إلى الفعل استكمالا فإن النفس يعتقد الرأي الخطأ فيخرج إلى
الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال ولا أيضا على سبيل الاستحالة
وأيضا فإن العناصر تتكون منها الكائنات فتكون مستحيلة عند الامتزاج
غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت فيكون المزاج غير كائن فيها إلا وقد فسد
المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس هو من القسم الذي مثل له بكون
الهواء من الماء وذلك لأن العناصر لا تفسد في أنواعها عند المزاج بل تستحيل
وهي من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لأنه كان لا ينعكس ولا يكون الصبي

بفساد الرجل وههنا تنعكس فيكون من الممتزج شيء عنه امتزاج بعد فساد
المزاج وأيضا فإنه إنما تكلم لا على الموضوع بما هو موضوع بل بما يدل عليه
لفظة الكون من الشيء وسلم أن هذا لا يقال لكل نسبة للمتكون إلى موضوعه
فإن ما كان من المستعدات التي يكون منها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة
ما هو مستعد ولا يلحقه تغير عن حالة أولية قبل الخروج إلى الفعل فلا يقال
إن الشيء كان منه ولا يقال كان من الإنسان رجل ويكون من الصبي لأن الصبي
اسم للشيء من جهة ما هو ناقص ولأنه لا يتم إلا بالاستحالات أيضا في طريق
السلوك فكأنه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عند الخروج إلى
الفعل كأنه ما لم يتوهم فيه زوال أمر كان له تنبيه استحقاق الاسم يقال إنه
يكون منه شيء فيعرض من هذا أن يكون ما لا يسوي فيه نسبة الكائن إلى
الموضوع غير داخل في هذه القسمة ويعرض منه أن يكون النسبة إلى الموضوع
بالعرض لا الذي بالذات لأن الصبي بما هو صبي لا يجوز أن يصير رجلا حتى
يكون هو صبي وهو رجل بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا
فيكون الكون من الصبي آخر الأمر بمعنى بعد فيكون أيضا إنما تكلم على
الموضوعات التي بالعرض وأيضا فإنه لا يخلو إما أن يكون الماء إذا كان
منه الهواء عنصرا له بوجه ما أو لا يكون فإن لم يكن فالاشتغال بذكره باطل
وإن كان فليس يجب إذا كان الهواء يستحيل في كيفية الفاعلة إلى المائية
فيصير عنصر الماء ثم لا يستحيل في كيفية أخرى فيصير عنصر الشيء آخر مثلا في
رطوبته فيصير عنصر النار من غير أن يرجع ماء ثم كذلك النار في كيفية
أخرى غير مقابلة للتي فيها استحال إليها الهواء فيكون العلل المادية يذهب
إلى غير النهاية من غير أن ترجع فإذن لم يتبين من وضعه أنه يجب أن ترجع
لا محالة بل كان إمكان الرجوع ويتعلق بذلك إمكان التناهي وليس ذلك

ود له

ود من موضعه

مطلوب لم نطلبه وجوب التناهي ولنشرع الآن في حل هذه الشكوك فنقول
الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما هو جسم
معروض لما لا يتقوم جوهريته ولا ايضاً يكمله فيكون كلامه في كون الجوهر
من عنصر او من موضوع له اما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقاً واما على
سبيل كون كل نوع الجوهر والاولى ايضاً ان يكون كلامه في الكون الطبيعي دون
الصناعي واذا كان كذلك كان العنصر جزءاً ذاتياً في وجود الكاين وايضاً
في وجود المتكون منه لسنا نعني بالذاتي انه يكون ضرورياً لوجود المركب منه
ومن نحوه فان هذا ايضاً موجود للعنصر في الاكوان الغير الذاتية مثل
العنصر في الجسم الابيض ولكن نعني بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءاً او امراً
ذاتياً له فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءاً لذلك الشيء او لما
الشيء كالة الطبيعي اذ يكون جزء الجوهر او لآخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر
يقوم دون ذلك ثم يعرض له ان صار جزءاً من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو
مقوماً له ولا مكملاً لما يقومه فيكون كونه جزءاً هو ذاتي بالقياس الى المركب
وليس ذاتياً بالقياس الى ذاته بل يحسبان لا يبري عن كونه جزءاً واذا كان
كذلك لم يخل الموضوع من احد امرين اما ان يكون متقوماً بهذا الشيء او
بآخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون قبل حصول الصورة الحادثة فيه
شيء آخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فتكون قد كان
قد حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر قبل ما كان الكائن ذلك الجوهر
المركب وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء
الذي حدث لكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها قد حصلت
بحيث يقوم المادة فقط ولم يحصل الامر الذي هو علة غائية لهذه الصورة
بالطبع فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كاملاً بالطبع واذا كان ذلك

ان يكون او د
ان يكون د
فقد فارقته قبل آه د
مقامه د

الكمال كما لا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة الى الكمال الذي بالطبع
فيلزم ضرورة ان لا يكون هذا الشيء موجوداً على ملائمة الطبيعة زماناً الا
عائق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ضرورة في هذا
القسم ان يكون المستعد متحركاً الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون
الجوهر الذي بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة
وكذلك جميع اصناف ما هو كون الشيء عن شيء يكون ذلك القابل في كليهما جزءاً
ذاتياً باعتباره في نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب وليس لقائل ان يقول انه
يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تحرك الى كمالها لا لعوائق من خارج او
عائق ما نعم مثال الاول لفقدان ضوء الشمس في الحبوب والبزور ومثال الثاني
الامراض المذبلة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول في المرجح الذي يكون
لا محالة يتحرك بالفعل الى الذي لو لم يكن عائق لطبيعته وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركاً الى الكمال
كان فطرتها السلوك فقد ظهر اذن ان سائر الاقسام غير مقصودة في هذا
البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم غير صحيح في سائر الاقسام فانه يجوز في
غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعاً مستعداً لان لا يزال يكتسب استعداداً بعد استعداد
لامور عرضية من غير ان يتناهى كالخشب فانك كلما شكلته بشكل استعد
بذلك لامر واذا اخرج استعداده الى الفعل استعد لامر آخر وكذلك الحال
في اكثر المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها
هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وان اشرع على
احد القسمين فحلها يظهر ايضاً مما قيل فهو ان العنصر مفرداً ليس مستعداً
لقبول الصورة الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية
التي تحدث فيه بالمزاج والمزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما في زمان طبيعي

كليهما د
معين د

لهُ وان لم يكن مقوّمًا فيكون نسبته الى صورة المزاج من القسم الذي يكون
بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كالذي تقبل صورة الحيوانية لما استكمل الالات
المزاج ويتحرك له الطبع اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي
الى الرجل فلذلك ليست تفسد صورة الحيوانية الى ان تصير مجرد المزاج كما
يكون الصبي من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة فيستحيل
الماء الى الهواء وليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث
هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة متعاقبان على الموضوع و
البساطة ليست تقوم جوهر العناصر لكن يكمل طبيعة كل واحد منها من حيث
هو بسيط فيكون النار اصغر في الكيفية التي فيها الالاوية لصعودها
وكذلك كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد منهما
حكم يخصه ومن وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين
واما الشبهة التي تعرض من جهة انه انما اخذ من العناصر ما جرت به
العادة ان يقال الشيء منه دون ما لم يجر به العادة فالجواب عن تلك الشبهة
هو انه ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى
فليقصد وليتعرف الحال فيه فنقول ان العنصر والموضوع الذي يكون منه
الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان فان له من جهة تقدمه له خاصية
لا تكون مع حصول له معنى الاستعداد القوي وانما يكون الجوهر منه
لاجل استعداده القبول لصورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج الى الفعل
وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه يتكون منه فاذا لم يكن له من جهة الاستعداد
اسم بل اخذ اسمه الذي لذاته الذي يكون له ايضا عنه مما لا يجوز ان يكون
منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه لتكون فان لم يكن له من
جهة الاستعداد اسم لم يمكن ان يقال الا باللفظ وان كان المعنى حاصلا في

وكذلك الماء

واذا كان المعنى الذي يكون للمسمّى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم
ذلك فان كان عدم الاسم يمنع ان يكون حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا
القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا امكننا حينئذ ان نقول في كل
شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون من نفس
جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع استعمال اللفظ يكون نبا خلا لتكون الذي
في الجوهر فلا يصح ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم
ولكن يجوز للاحالة في الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما الحسب لا يختلف هذا
الحكم في الجواهر وانها في الجواهر مع احوالها واما قول هذا القايل ان هاهنا
يكون كون ما من الشيء بمعنى بعد فليس اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي
تقصده فانه لا ينبغي كل كون عن شيء ان يكون الكائن بعد ساعته كان وانما
الذي يقصد المعلم الاول ولا تتعرض له هو انه لا يكون هاهنا معنى غير البعدية
مثل المثل الذي يضربه ويشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى انه كان بعده
بان بقي له من جوهره الذي كان ولا ما هو ايضا من جوهره الثاني لم يكن بمعنى
بعد فقط وكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في العنصر
الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه المغالطة
بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار وان كان
هو هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة والعنصر
بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض
لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامه في العنصر الذي للكون لا في الذي للقوام
فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ الصغر الذي للكون مبدأ للقوام
فان الصبي ليس عنصرا لقوام الرجل ولا يكون منه قوام الرجل ولكنه عنصر
لكون الرجل ويكون منه كون الرجل فان قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم

العنصر

بعرض

في بادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي للجوهر في قوامه مثل موضوع
السماء واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك ان العنصر
في قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل
في شيء متناه موجود بالفعل على ان من بلغ ان يتعلم هذا العلم وقد وقف على
سائر ما سلف فانما يشكل عليه امر من تناهي العلل او لا تناهيها انه هل يمكن
ان يكون كذلك في العناصر التي بالقوة واحد بعد اخر مختلفة بالقرب والبعد
واما الشك الاخير فحديث الماء والهواء فحله سهل على من وقف على كلامنا
في العناصر حيث تكلمنا في الكون والفساد على ان الكلام ههنا في كون الشيء
من الشيء بالذات وكل تغير من الذي بالذات هو في مضادة واحدة تقتصر
عليها فيكون الغير كان عنها بالذات يفسد الى الماضي وهو في الاخرى كذلك
فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طرف فيها مقتصرة على طرفين يرجع احدهما
على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة **فصل في بيان تناهي العلل
الغائية والصورية واثبات المبدا الاول مطلقا وفصل القول في العلة
الاولى مطلقا وفي العلة الاولى مقيدا وبيان ان ما هو علة اولى مطلقة
علة لسائر العلل** واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي
حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت
وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون جميع
الاشياء لاجلها ولا يكون هي من اجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية
علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية فلم يكن الاولى علة تمامية وقد فرضت
علة تمامية فاذا كان كذلك فمن زعم ان يكون العلة التمامية تستمر واحدة
بعد اخرى فقد رفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير الذي هو
العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله فاذا كان

واما الشبهة في حديث — ابانة — جوز — التي

شيء يطلب لشيء اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في ايجاب لا تناهي
العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما
فقد ابطل فضل العقل فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل
بالعقل لانه يؤم مقصودا او غاية حتى اذا كان فاعل ما شيئا يفعل فعلا ليس
له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن
بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها العاقل
بما هو عاقل محدودة تفيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل
العقلي لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك الفعل العقلي من جهة ما هو
فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك
من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية
فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية وراءها غاية واما الافعال
الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها لغايات واما
العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم
من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وبان الصورة التامة
للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص
يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد عرف تناهيه وفي تامل
هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا مبدأ
اول فاعلي او مبدا اول مطلق فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة
اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك لم يجب ان يكون واحدة وجوب
ذلك في الواجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا
لان الواجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدا الفاعلي فيكون الواحد
الواجب الوجود هو علة ايضا لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومما سلف

تمام — يعقل ما يعقل — يعقلها — الفعل — فظهر — علم

لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ان ما سواه اذا اعتبر ذاته
كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه
فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته
موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى
كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلق
ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته دون صورته بل بكليته
وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه
بكليته فاذن ايجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس
الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة وصورة فالكل اذن
بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن
العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل
السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتاثير المطلق ليس تاثيرا ما وكل
شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي
كان بعد ما لم يكن فهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع
حدوثه وكان شيء هو الموصوف بانه قبله وليس الان فلم يكن شيئا اوجد
شيء الا وقبله شيء اخر تقدم وجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق
وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي هاهنا هو البعد الذي
بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره
واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان
وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات
فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدا الاول الواجب الوجود قد عرفنا الان شيئا للواجب [الوجود]

فذلك نخ

الاول نخ

وكان ثبت لنا ان واجب الوجود واحد فواجب الوجود لا شاركه في
رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود واذ لا شيء سواه واجب الوجود
فهو مبدا وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذ
كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى يضاف
الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته
الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من
الوجوه وان ذاته وحدانية صرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه
وجودات ولا يقع له اضافة الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل
موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود الى
الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي يفيض عنه
كل وجود لكنا نعني بقولنا انه واحد الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته
ثم ان يتبعه اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة
للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها
فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها ايضا اضافة اخرى ويذهب
الى غير النهاية فانا نكلفه ان يتامل ما حققناه في باب المضاف من هذا
الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهي ففي ذلك انحلال شكه
ونعود فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
وبماذا يفارق الانية فيما يفارق في ابتداء تبياننا هذا فنقول ان واجب
الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من راس
ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد

وحدانى نخ

يتبعه نخ

فى افتتاح نخ

اثر ماء او هواء او نار وهو واحد وقد يتامل فيعلم ذلك مما وقع فيه
الاختلاف في ان المبدا في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدا واحدا
وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدا الاول
لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او نار او غير ذلك ومنهم
من جعل المبدا الاول ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد
ففرق اذن بين ماهية تعرض لها الواحد كالموجود وبين الواحد والموجود
من حيث هو واحد فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما يكون تلك الماهية واجبة الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود
فحينئذ لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون
ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدا كل حقيقة بل هي ماكد الحقيقة
وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون واجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود
ليس بواجب الوجود لان له شيئا به يجب وهذا محال اذا اخذ مطلقا غير
مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ لاحقا للماهية فانه وان
كان قد يفارق ذلك الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود
مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجوب مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
الذي يلحق الماهية فلا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول الماهية من

واجب

الصرف الذي يلحق الماهية واذا اخذ بالوجود

هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات
مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه وواجب الوجود دون تلك
الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه
ان كان يكن فواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته متحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية الشيء
اخر لا حول له وقد كانت فرضت المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل
ماهية لشيء اخر لا حول له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء هي شيء
اخر هذا خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي
الانية بل نقول لذا الانية والوجود عارضان للماهية فلا يخلو اما ان
يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال
ونقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية
والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم
فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما
ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولم يتبع
موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع الماهية ويلزمها لنفسها فيكون
الانية قد يتبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان التابع
موجود بالذات قبله فيكون للماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا
خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية معلول وسائر
الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات

بالعقل

بالفعل

ولن

الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه وسائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به و
ليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوايد عنه انه الموجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الموجود
المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع
شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان
الكلي يحمل على كل شيء وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة
والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا
جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول
قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود
فلا يتوقف الا ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما
لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود وهذا خلف
فالاول لا جنس له وكذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له ولذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله وقال
ان يقول لكم انكم تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون ان تطلقوا
عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو معنى الجوهر الذي
جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جنسناه بل معنى ذلك انه الشيء
ذو الماهية المتقررة الذي وجوده وجود ليس في موضوع كجسم وكنفس الكل
على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة هو ان المدلول عليه بلفظة الموجود
ليس يقتضي جنسية والسلب الذي للجوهرية لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة
وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء يحصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو
بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون

لذات ما هو الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي تكون
للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في
المنطق علما متيقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل آ فلسنا نعني
كل شيء موصوف بانه آ ولو كانت له حقيقة غير الآنية فقولنا في حد الجوهر
انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يقال عليه موجود لا في
موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه ماهية
مثل الانسان والشجر او الحجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا
والدليل على ان بين الامرين فرقا وان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول
للشخص انسان مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده ان لا يكون في موضوع
ولا تقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكانا قد بالغنا في تعريف
هذا حيث تكلمنا في المنطق فصل كانه تاكيد وتكرار لما سلف من توحيد واجب
الوجود وتجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان نعيد القول في
ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو واجب
الوجود يكون ما به هو هو بعينه ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه
لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان
فلا يخلو اما ان يكون هو هذا للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه
انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما
اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا لامر غير الانسانية
وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا
المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست هذا وان كان
تحقق هذا المعنى لهذا المعين لامر فذاته ابطل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين
فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود وهف فاذن

حقيقة الوجود لواجب الوجود الواحد فقط فكيف يكون الماهية المجردة عن
المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل
للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة
من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى
مقارن له فكل ما ليس له وجود الا وجود معنى لا يتعلق بسبب خارج او حالة
خارجة فبماذا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا
فيه لعدة بوجه من الوجوه ولا تنقسم الحقائق والانواع ولا تختلف الحقائق
والانواع اما اولا فذلك فان وجوب الوجود لا ماهية له يقارنه غير
وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد
وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون مما يختلف به احاد واجب الوجود
بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين
فيه بها تخالف صاحبه او غير موجود لشيء منها او موجود لبعضها
وليس للبعض الآخر الا منهما فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء
يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينها في الحقائق فهي متفقة
الحقائق وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعدما اشتركت فيه فان كانت غير
موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل
عن الآخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيئا هو الشرط في الانفصال
وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وانما
فارقه لاجل هذا العدم فقط فليس هناك شيء الا العدم ينفصل به عن
الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة
مع عدم شرط يلحقه والعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في

واجب

واحد معان بلا نهاية فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان
يكون وجوب الوجود متحققا في الكل من دون زيادة التي لها ولا يكون فان لم
يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا في وجوب الوجود
في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فصلا ايضا وليس من وجوب الوجود
وهو مع ذلك مركب وواجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد منهما
ما ينفصل به عن الآخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو
اما ان يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجوده دون كل واحد من الزيادتين
او يكون ذلك شرطا له في ان يتم فان تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه
في الذات لفظا الاختلاف بعوارض تلحقه وقد قام الوجود واجبا مستغنيا
في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان يكون لا يتم دونه ذلك
في ان يكون له حقيقة وجوب وجوده واما ان يكون وجوب الوجود معنى
متحققا في نفسه وليس ذاتك ولا احدهما داخلا في هويته من جهة هي واجب
الوجود ولكنه لابد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى
وان كانت طاحية بهما في حد هيولتها فان وجودها بالفعل اما بهذه
الصورة واما بالاخرى وايضا اللون فانه وان كان فصل السواد لا يقوم منه
من جنسه هو لون ولا فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة لان يوجد
بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه بل ايهما اتفق ولكن ذلك
في حال العدد للانواع في حال فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول فكل واحد
منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فحيث كان وجوب الوجود
وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج
الى شيء يوجد به فيكون واجب الوجود من بعد ما تقرر له معنى انه واجب
الوجود يحتاج الى شيء آخر يوجد به وهذا محال اما في اللون وفي الهيولى

بالفعل

فليس لاثر هناك على هذه الصورة فان الجنس في انه هيولى شيء ما للون في انه لون [شيء]
وفي انه موجود شيء فنظير اللون هنا الهوا الواجب الوجود ههنا ونظير فصل
السواد او البياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا
وكما ان كل واحد من فصلي السواد والبياض لا مدخل له في تقرر اللونية
لونية كذلك يجب ان يكون خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل
له في تقرر وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل للفصلين في ان صار
ثبت اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذا بدا على انه لون و
ههنا ليس يكون ذلك لان وجوب الوجود يكون متقررا بالوجود بل هو تقرر
الوجود بل الوجود شرط في تقرر ماهيته واجب الوجود او هو نفسه [عدم]
عدم او امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاخر لجزء ماهيته من اللون
فيوجد الماهية التي هي بنفسها لون يعينا موجودة بالوجود فلو كانت الخاصية
ليست علة في تقرر ماهية وجوب الوجود بل في ان يحصل لذا الوجود وكان
الوجود امرا خارجا عن تلك الماهية خروجه عن ماهية اللون كان [الاسم]
مشتركا على قياس سائر الاسماء العامة المنفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة
في معان مختلفة لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون
الخاصة كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى فيه عنه وهذا محال بل
الوجوب ليس له وجود كشيء ثان يحتاج اليه كما للونية وجود ثان وبالجملة
كيف يكون شيء خارجا عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك
فان حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب لها فيكون وجوب الوجود
في نفسه امكان الوجود وتقرره من راس فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري
مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل ربما كانت علة
لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا تتعلق به الحيوان في انه [معنى]

تقرر ٦

هنا

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو [نفس]
واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود [موجودا]
دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف
غير الفصل في جميع هذا اظهر فبين ان واجب الوجود ليس يشارك فيه فالاول
لا شريك له واذ هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد وكلاهما
شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا
ماهية له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك
له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على
كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا كان حقيقته فانما يوصف بعد
الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات له فان كل شيء منه و[ليس]
هو مشاركا لما منه وهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده **فصل في انه**
تام بل فوق التمام وخير ويفيد بعده كل شيء وانه حق وانه عقل محض ويعقل
كل شيء وكيف ذلك يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات
وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء
من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن
وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالاته وجوده
قاصرة عنه وايضا فان انسانيته يوجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام لانه [ليس]
تمام له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وفائض
عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما [يتشوقه]
كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو عدم
لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال الوجود فيكون المتشوق بالحقيقة
الوجود فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده [ويتم]

حقيقته

مبدا

معنيه

به وجوده والشر لا ذات له بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر
فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود فالوجود الذي لا يقارنه عدم لا
عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود
بذاته ليس خيرا محضا لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته بذاته يحتمل
العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص
فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته وقد يقال أيضا خير لما كان
مفيدا لكمالات الأشياء وخيراتها وقد بان أن الواجب الوجود يجب أن يكون
لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير أيضا لا يدخله
نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده
التي تثبت له فلا أحق إذن من واجب الوجود وقد يقال حق أيضا لما يكون
الاعتقاد لوجوده صادقا فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده
صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الأشياء فإن ماهياتها
كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في أنفسها وقطع إضافتها إلى واجب الوجود
تستحق العدم فلذلك كلها في أنفسها باطلة وبه حقة وبالقياس إلى الوجه
الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه فهو أحق بأن يكون حقا
وواجب الوجود عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت
أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده وأما الوجود الصوري
فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي
يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو العقل
بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول
محض لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون في مادة وعلائقها وهو
المانع عن أن يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق

محال
الذي
تقرر
والذي نالها بعد القوة
يحتمل نيله

بالوجود المفارق فهو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته وهو أيضا معقول بذاته
فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكثرة وذلك
لأنه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذي
ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا أعم من هو أو غيره
فالأول باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار أن ماهيته مجردة
لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة
التي لشيء هو معقول لذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل
من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن
أن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا
الاقتضاء يوجب أن يكون شيئا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك
ويبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع أن يتصور
فريق منهم عدد أن في الأشياء شيئا متحركا لذاته إلى وقت أن قام البرهان
على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك
يوجب أن يكون له شيء محرك بلا اشتراط أنه آخر أو هو والمحرك يوجب أن يكون
له شيء متحرك عنه بلا اشتراط أنه آخر أو هو وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها
لا من نفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن فإنا نعلم يقينا أن لنا
قوة نعقل بها الأشياء فإما أن تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة
هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة أخرى
فيكون لنا قوتان قوة نعقل الأشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل
الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان

متحركا عن ذاته
إلى ذوات
اثنينيتها

ان تفرض كهذا الشي معقولاً لا يوجب ان يكون معقولاً لشي فذلك الشي اخر بهذا
فتبين انه ليس يقتضي لعاقل ان يكون عاقل شي اخر بل كل ما يوجد له الماهية
المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة توجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت
هذه الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضاً معقولة لكل ماهية مجردة
تقارنها او لا تقارنها فقد فهمت ان نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب ان
يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضاً فانه ليس تحصيل الامرين
الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها لها وههنا
تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شي واحد بلا قسمة فقد بان
ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب
الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون
تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا تكون واجبة الوجود من
كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له
حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة
تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدا كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له
وهو مبدا للموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة
بانواعها اولاً وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر فلا يجوز ان يكون
عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً
بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها انها موجودة
غير معدومة وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها انها معدومة غير موجودة
فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين
تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان
عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت

عقل
لذاتها له
جهة

بما هي

بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل هي
محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة
خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل
الواجب الوجود انما يعقل كل شي على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شي شخصي
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه
مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شي من
الاشياء توجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون
هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان توجد عنها الامور الجزئية
فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينها من
الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون
مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت
بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال
بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في
شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان ذلك الشخص مما هو عند
العقل شخصي ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي
هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان
النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشي سبيل الا ان
يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السماويات
كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن

وتشخص
لكونها

على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون
لكذا من كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين
كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين
الآخرين حتى لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته
كلياً لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله
تلك الحال لكنك تعلم لحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحداً بعينه وهذا
لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز ان
تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات
الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف
من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة
ما شاهدت وبينها وبين الكسوف الفلاني الجزئي كذا فان ذلك قد يجوز ان
تعلم على هذا النوع من العلم ولا تعلم في وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة
بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف
فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة بالجزئي من جهة كلية فلا مناقشة معه فان
غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك
علماً وادراكاً يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علماً وادراكاً لا يتغير معهما
العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجوداً دائماً كان
لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف
وعدمه لا يغير منك امراً فان علمك في الحالين يكون واحداً وهو ان كسوفاً له
وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا
ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف
ومعه وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا

الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده
بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في
وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي
لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان
من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك انما
كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها ووجودها
واحاطتك بكل ما في السماء واذا وقعت الاحاطة بجميع اسبابها ووجودها
انتقل منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا من ذي قبل زيادة كشف
نعلم كيف نعلم الغيب ونعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء
وان ذلك لانه مبدأ شيء هو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج
عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك
التفصيل لزوم التعدية كالتأدية فتكون هذه الاشياء مفاتح الغيب

فصل في نسبة المعقولات اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية

ثم يجب
ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس
وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي
مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان
يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة
عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم
ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك

بالرصد والحس صورة معقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن
الموجودة بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها و
لكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا
فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع
صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة
اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود
وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي
يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي كذلك
فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه
لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن
نقص يجلبه شوق وانزعاج قصدا الى غرض ولا يظن انه لو كانت للمعقولات
عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون
بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنها تعقل كل ما بعد ذاته فعقله لذاته
علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان
المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول العقلي
لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على
الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان
فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها
اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك
الصورة ان تعقل بضرب تام من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه
الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان

انزعاج ن د

المعقولات العقلية لا النفسانية ن د

لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان
يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب الا عند ما يصير مبدأ
فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود واذا كانت من حيث
شأنها انها كما يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا
بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من
حيث لها وجود في الاعيان فيبقى لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون ان
موجودة في ذات الاول كاللوازم تلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته
وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث
هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان
فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ويكون
معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته
انه مبدأ لها فيكون من جملتها تلك المعلولات انما المعقول منها للاول مبدأ
بلا واسطة لما يفيض وجوده عنه اولا واما المعقول منه انه مبدأ الشيء بتوسط
شيء يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان
ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي و
المسببي فاذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من المعلولات الاول
فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته انه مبدأ له فيكون يصدر صدورها عنه ليس على ما
قلنا من انه اذا عقله خيرا وجد لانها نفس عقله الخير او تتسلسل الامر لانه
يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله
الخير فاذا قلنا انا علمها وجدت لم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها
الا انها تعقل ونحن انما نكون كما قلنا لانه عقلها عقلها اولا انها وجدت عنه
وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها

التي

عقلها

لا ماخوذ انه عرض لذاته لا يكون من جهتها واجب الوجود بل لا صفة يكون الوجود
وان جعلناها الصور مفارقة لكل ذات عرضنا الصور الافلاطونية فان جعلناها
موجودة في عقل ما عرض ايضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد
جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان تكون ذاته
ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم الربوبي عظيم جداً ونعلم انه فرق بين ان
يفيض على الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة
من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل معقول
من حيث هو معقول لمعلول كما هو مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو
موجود معلول له فتجتهد في تأمل الاصول المعطاة والمستقبلة لينفتح لك
ما ينبغي ان ينفتح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل انه كيف
يكون بذلك النظام لانه يعقله وهو مستفيض كاين موجود وكل معلوم
الكون وجهة الكون عن مبدأه وهو خير غير مناف وهو تابع لخيرية
ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد
الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت
استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية
المحضة وحياته هذا ايضاً بعينه فان الحياة التي عندنا يكمل بادراك
وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه
وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك
ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحياة منه
ليس فيما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحياة منه غير العلم وكل
ذلك له بذاته وايضاً فان الصور المعقولة التي نحن نستفيدها فتصير بها

جعلناها

معلول
عن مبدأه

للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان تكون منها الصور
الصناعية بان تكون صورة هي بالفعل مبدأ لما هي له صورة لكان المعقول
عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن
يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معاً القوة المحركة
فتحرك العصب والاعضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجة ثم تحرك المادة
فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة
فينا عند المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محركة المحرك
فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد
بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك فقد تبين ان القدرة
التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا ماخوذ عن الكل ومبدأ
بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة على الصورة التي حققناها
التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض وهو الجود
فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها
تكون جوداً فاذا حققت يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود
ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة و بعضها
هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا
مغايرة فالتي تخالط السلب انه لو قال قائل للاول انه جوهر لم يعن
الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قيل له واحد لم
يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم او القول او مسلوباً عنه
الشريك واذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد
في نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما
واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا قيل له قادر لم

الاداة

يعن الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو
الذي ذكر واذا قيل له حي لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة
الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قيل له مريد
لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ النظام
الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قيل
له جواد عنى هذه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب اخر وهو انه
لا ينحو غرضا لذاته واذا قيل له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا اضافة
فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد منها شيء يوجب لذاته
اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون
الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة
من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء
وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب
في الوجود الواجب وكل جمال وملائمة وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق
ومبدأ ذلك كله ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما
العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اكمل واشرف
ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي
هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال
وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته
لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك
الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم والعقلية تعقل
الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو

لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني اسامي
غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان تعلم ان ادراك
العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل
ويدرك الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه
لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما
هي فوق اللذة التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان
يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض كما ان المريض
لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض وكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في
البدن فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما
يجب للشيء في نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا
بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية
والجمالات الحقيقية واللذيذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول
نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم
ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام
وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا
بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه

فصل في صفة ما عليها المبدأ الاول فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب
الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف و
الماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك ولا ضد له وانه واحد
من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم
كالمتصل ولا في العقل بان تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها

جملة واثر واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بين
الوجود فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان
هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد
الذي للاجسام للاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوجه
من معنى وجودي يلحق ذاتا او ذوات وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية
وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدا الحركة الاولية وبان لك ان الحركة
المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما
ان مبدا دائم الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف له حال لم تكن
مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول فان دامت
اوجبت المعلول دائما فلو اكتفيت بتلك الاشياء لكفتك ما نحن في شرحه
الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان
لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية والقابلية لم يكونا
نحدثنا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل
ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود
الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث
البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكائن عنها او لا وجوده على ما كان فلم
يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه
على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علته
او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها
البتة فانه ان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها

المعلول لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة فكان
ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجب
علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجب معا وهذا مما عرفنا الاصل
القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا القرب من علة
اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك
بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه
الحركة فهما كالمتماسين والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما
وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية بينها في آن
واحد اذ لا يجوز ان تكون في آنات متلاقية متماسة فاستحال ذلك بل
يجب ان يكون واحد تقدم قربه في ذلك الآن بعد بعد او بعد بعد قرب
فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولى تؤدي الى حركة اخرى او امر آخر فان
ادت الى حركة اخرى واوجبت كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة
مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان
بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع
للحركة ولكن لا اشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة قبل حركة
ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر
واضحا ان الحركة لا تحدث بعدما لم تكن الا بحادث وذلك الحادث لا
يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك
الحادث كان قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول
وقت اوفق للعمل دون وقت او حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم
يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن
غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت الفاعلة والقابلة موجودتين

الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل
والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة
للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من
جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة
ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا محال اما اولا
فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة او اتصال فيكون قبل الحركة حركة
واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل الذي هو المادة
فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل واما ان وضع ان القابل موجود
والفاعل ليس بموجود فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات
حركة على ما وصفنا وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود
واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع
جهاته فان وضعت الحال الحادثة لها لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة
او طبيعة او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع
حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون
الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد بين ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث
المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر
على ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال و
الامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود عنه
بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل
حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه

بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد والعقل
الصريح الذي لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها
كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها
شيء فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او
طبع او قدرة وتمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى
عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج
الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات التي للعلة
كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك
فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي الفاعلة
والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدث لها
نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته او في ذاته فانها ان كانت
خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب
النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعينها لم يكن اجمع كانها
جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء بالاتفاق اخرج عن الجملة شيء في
حال ما بعد فان كان مبدأ النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان
يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد
فترى ان ذلك عن الحادث منه فيكون ليس النسبة المطلوبة لانا
نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل وهي عن واجب وجود
آخر فقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى
والكلام ثابت فيه ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع

وبماذا يخالف لو قدم ايضا اذ بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث
حال في المبدأ فلا تخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او بعرض
فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بمسخر ولا اتفاق فان كان بالطبع فقد
تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلننزل انها
حدثت فيه او مباينة له بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة
بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اقترانه استصلاحا الا
او حدث وقته او قدر عليه الان ولا نفع فيما نقوله قول القائل ان هذا
السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل هذا سؤال حق لان في كل وقت
عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشيء بحيث كونه
ولا كونه بمنزلة فليس بغرض والذي هو للشيء بحيث كونه منه اولى فهو نافع والحق
الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بماذا سبق افعاله الحادثة
ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا
وحركة المحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما
محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه وان كان تقدم لا بذاته
فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ
كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان
كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون متناه فقد كان اذن زمان
قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة
وما فيها وما معها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر ما هو ماض للوقت الاول
من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على الوضع بامر ما عند
للوقت الاول من الخلقة وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا
كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابتا مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق

بطبع
ابتداء
المتحرك

نفس وجوده وحده فان ذاته حاصلة بعد الخلق ولا كان وهو ولا خلق وجود
مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه
قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقول الامرين
لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد
ان يفهم معه التاخر فانه لو عدمنا الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء
ولم يصح ان يقال انه كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات
شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا
المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه
خلقا فاذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة كمية وهذا هو الذي
نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد
ثم ان شئت فتامل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان
ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت
علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه
حركة واجسام وجسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده
لا يخلو اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق جسما ذا حركات
بقدر اوقات وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم
ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق
ان يبتدئ الخلق الا حين ابتداء وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال
الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات عن الامتناع الى الامكان
بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن
ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر
او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق

جوده
يوجب

ذلك الجسم الأول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم وإنما يمكن قبله فإن أمكن معه
ثم صح لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة ويقع
بحيث ينتهيان إلى الخلق العالم وسبق أحدهما أطول من الآخر وإن لم يكن معه
بل كان إمكانه مباينا له متقدما عليه أو متأخرا عنه بقدر ما في حال العدم
إمكان خلق شيء بصفته لا إمكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك
متقدما ومتأخرا ثم فذلك إلى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من
وجود حركة لا ابتداء لها في الزمان وإنما ابتداؤها من جهة الخالق وإنما هي
السماوية فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل وأن السماء
حيوان مطيع لله جل جلاله

فصل في أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الأبعد عقل

فنقول إنا قد بينا في الطبيعيات
أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق والجسم على حالته الطبيعية إذ
كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي تفارق بالطبع
هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة
غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب
الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود
حال غير طبيعية إما في الكيف كما إذا سخن الماء بالقسر وإما بالكم كما يذبل البدن
الصحيح ذبولا مرضيا وإما في المكان كما إذا نقلت المدرة إلى جهة الهواء وكذلك
إن كانت الحركة فتكون في مقولة أخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد
الحال الغير الطبيعية وتغير البعد عن الغاية فإذا كان الأمر على هذه الصفة
لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة
طبيعية وإذا وصلت إليها سكنت ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك
الحالة الغير الطبيعية لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل

كل حركة تحركها مستديرة ... لا يجوز أن يكون المحرك لهذه قوة طبيعية فإنا قد بينا في الطبيعيات ح
فظهر
سبب

التسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي
تحرك لا محالة إما عن أين غير طبيعي أو وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل
هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصدا طبيعيا إليه والحركة المستديرة
تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقط وليست تهرب
عن شيء إلا وتقصده فليست إذن الحركة المستديرة طبيعية إلا أنها قد تكون
بالطبع أي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها فإن الشيء
المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكأنه طبيعته وأيضا فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل والميل هو
المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وإن سكن قسرا أحس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن
مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لأن القوة المحركة
تكون موجودة عند إتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا وهكذا أيضا
الحركة الأولى فإن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك
الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا من خارج ولا له إرادة أو
اختيار ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فإن سميت هذا المعنى طبيعة كان
لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة إلا أن الطبيعة فيض عن نفس
يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة
وكان قد بان أنه ليس قسرا فهي عن إرادة لا محالة ونقول إنه لا يجوز أن يكون
مبدأ حركته القريبة قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة
وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
إذا أوضحنا أن الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصوص بسبب
وأنه لا ثبات له ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده فإن كان عن

وكأنه
مقاوما المسكن
القريب
طبيعته
مخصوص بسببه
إذ

ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون
كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب او بعد من النهاية المطلوبة وكل حركة توجد
تعدم منه فلعدد قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة
فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن
ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون
هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة
وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان
المعدوم موجبا للموجود والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان كان قد
يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن
وان كانت العلة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان
تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان اراديا تبدل لتجب تصورات
متجددة فهو بعينه الذي نحن فيه فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة
لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان ذلك لان الارادة عقلية
منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى معقول اذا لم يكن
عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا
مخصوصا بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم
وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد
باخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما نشير
ان نبرهن عليه من ان حركته من كذا الى كذا ومن كذا الى كذا فيعين مبدأها
كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى تفنى الدائرة فلا
يبعد ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول اما هذا

السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون
صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال في الارادة
الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها وان كانت الارادة
لحركة يتبعها ارادة لحركة واما هذه الحركة التي من ههنا بعينه الى هنالك
فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك
الى هنالك فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية الى واحد
واحد من تلك الارادات العقلية المنتقلة واحدة فليس من ذلك جزء
اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا ينسب وكل شيء
فنسبته الى مبدأه لا نسبة واحدة فانه بعد عن مبدأه بالامكان ولم يتميز
ولم يترجح وجوده عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون
كما علمت وكيف يصح انتقال الحركة من ا الى ب لزمت عن ارادة عقلية و
الحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون ان تلزم عن كل واحد من
تلك الارادات غير ما لزم او يكون بالعكس فان اب وبج متشابهة في
النوع وليس شيء من الارادات الكلية بحيث يتعين الا فيه دون اب و ب
ج ولا الاقل اولى بان يتعين من اب و بج عن تلك الارادة ما كانت عقلية
ولا ب ج الا ان يصير نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في
العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان توجد الحركة من ا الى ب اولى
من التي من ب الى ج ثم كيف يمكن ان نفرض فيها ارادة وتصورا ثم ارادة
وتصورا مختلفات في امر متفق ولا استناد فيه الى امر مخصوص شخصي فاش
مع هذا كله فان العقل لا يمكننا ان نفرض هذا الانتقال الا مشاركا
للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة
واجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معا فاذن على الاحوال كلها لا غناء عن

قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة وان كان لا يمتنع ان تكون هناك
ايضاً قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استنادها الى شبه
تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرا
لمعقولها دائماً ان كان معقوله كلياً من كلي او كلياً عن جزئي على ما اوضحنا
فاذا كان الامر على هذا فالفلك يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريب
وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة اي لها ادراك
للمتغيرات كالجزئيات وارادة لامور جزئية باعيانها وهي كمال الجسم الفلكي
وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلاً
محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك
وان لم يكن عقلاً فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك
فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة
لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما تبينت لك جسمانية ومستحيلة
متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية
التي لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلاً مشوباً بالمادة وبالجملة
يكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات
حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن المحرك الاول لها
قوة غير مادية اصلاً بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من
الوجوه فان تحرك والا استحالت ولكانت مادية كما قد بين هذا فيجب
ان يحرك كما يحرك المحرك بتوسط محرك آخر وذلك الآخر يحاول الحركة ويريدها
متغيرة بسببها وهذا هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك
المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فهو الغاية والغرض الذي اليه
ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق

الجزئية

حقيقية

نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي الى امر ما وشوق ما حتى الطبيعية ايضاً
فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته
واما في اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب
حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب
اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو
الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى هذا الطلب اختياراً
والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه
لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل
له فيغضب وعلى ان كل حركة الى لذة او غلبة فهي متناهية وايضاً فان
اكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة
اختياراً وارادة لخير حقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة
فيوصل اليه او يكون خيراً ليس جوهره مما ينال البتة بل هو مباين ولا يجوز ان
يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينا له بالحركة والا لانقطعت
الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً كما من
شأننا ان نجود لنمدح ونحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة او نصيب
خيراً وذلك لان المعلول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل
فاعله فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلية والاخس لا يكسب
الاشرف والاكمل كمالاً بل عسى ان يهيئ الاخس للافضل آلته ومادته حتى
يوجد هو نحو بعض الاشياء عن سبب آخر واما نحن فان المدح الذي
نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي
تحصل بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها وتحدث
هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر شبيه به

ملائمين

جوهر

لنجد

فضيلة

هنا فات الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها
مهيئة للمادة لا موجبة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا
لموجد كما لا انتهت الحركة عند حصوله فينبغي ان يكون الخير المطلوب بالحركة
خيرا قائما بذاته ليس من شأنه ان ينال وكل خير هذا شأنه فانما يطلب الفعل
التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي
على اكمل ما يكون لجوهر الشيء في احواله ولوازمه كما له لذلك فما كان يمكن
ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر فتشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن
ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر فتشبهه به بالحركة وتحقيق هذا
ان الجوهر السماوي قد بان انه محرك بمحركة عن قوة غير متناهية والقوة
التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما تعقل الاول ويفيض عليها من
نوره وقوته دائما يصير كان لها قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير
متناهية بل للمعقول الذي يفيض عليه نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي
في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كمه
وكيفه الا في وضعه واينه اولا وفيما يتبع وجودهما من الامور ثانيا
فانه ليس ان يكون على وضع واين اولى به من ان يكون على وضع واين
اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار فلك او كوكب اولى بان يكون
ملاقيا له او لجزء منه من جزء اخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة
فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه
بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا
ممكنا للجرم السماوي بالعدد فحفظ بالنوع وبالتعاقب فصارت الحركة
حافظة لما يمكن من هذا الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأها الشوق الى التشبه

مهيئا — نعقل — بتشبه — للجرم

بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق
هو ما يعقل منه وانت اذا تأملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي
الى ان يكون ينال الكمال بالفعل ابتدأت ان يكون جسم مشتاقا شوقا الى ان يكون
على وضع من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من
كونه متحركا وخصوصا او يتبع ذلك من الاحوال الى المقادير الفائضة مما يتشبه
فيه بالاول من حيث هو مفيض للخيرات لا ان يكون المقصود تلك الاشياء
فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر
الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالاول
لا من حيث هو تصدر عنه امور بعده حتى يكون الحركة لاجل ذلك بالقصد
الاول كلا وانا اقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل
تصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان
غير مقصود في ذاته بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث
عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالتشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة
لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل لامثاله وجود وبقيت دائما بالقوة
فالحركة تتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان يكون مقصودة لذاتها
وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها
على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول لم يتبع تلك التصورات الجزئية
الحركات المنتقل بها في الاوضاع والحيز الواحد بما له لا يمكن في هذا الباب
فيكون الشوق الاول على ما ذكرنا ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء
قد يوجد لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها
وتحكيها مثل ان الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر تبع فينا تخيلات
على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه

بقدر الامكان — فيصدر — فان — والخير — ذلك

بل حركات نحو شيء يقطر تقرب في سبيلها وتقرب بما يكون منه فالحركة الفلكية
كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار
ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول هذه
الحركة كأنها عبادة ما ملكية أو فلكية فليس من شرط الحركة الارادية أن تكون
مقصودة في نفسها بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر تنبعث منها التي تحرك
له الاعضاء فإن تحرك على النحو الذي يوصل به إلى الغرض وتارة على نحو آخر
شبيه أو مقارب له إذا كان عن تخيل سواء كان الغرض أمرا ينال أو أمرا يقتدى
به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده فإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول
وبما يعقل منه أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء وكل
جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو دونه مرتبة منه وهو الشوق إلى التشبه
بقدر الإمكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا
ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال
منبعثا عن الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء وقد اتضح لك
من هذه الجملة أيضا أن المعلم الأول إذا قال إن الفلك متحرك بطبعه فماذا
يعني وإذا قال إنه متحرك بالنفس فماذا يعني وإذا قال إنه متحرك بقوة غير متناهية
محرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني وأنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف
ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق الأول واحد ولا يمكن أن يكون هذا
المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد وإن كان لكل كرة من كرات
السماء محرك قريب يخصه ومتشوق ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم
الأول ومن بعده من محصلي علماء المشائين فإنهم إنما ينفون الكثرة
عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي
يخص واحدا واحدا منها فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة

نسخ ذ

الاولى وهي عند من تقدم بطليموس كرة السموات وعند من تعلم من
العلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ويتبعه ذلك
محرك الكرة التي تلي الاولى بحسب اختلافهما في الرأيين وكذلك هلم جرا فإنهم لا يرون
أن محرك الكل شيء واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الأول يضع
عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي
المفارقة وبعض من هو أسبق من أصحابه يصرح ويقول في رسالة له
التي في مبادئ الكل إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عددا
كثيرا وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانها والذي يحسن عبارته
عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرح ويقول
ما هذا معناه إنه لا يشبه في الأخرى وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على
أثره فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق وهذا الذي
قدمناه لامنه المعلم الأول من سواد السبيل ثم القياس يوجب هذا
فإنه قد صح لنا بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة
في الجهة وفي السرعة والبطء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للأخرى ومتشوق
غير الذي للأخرى وإلا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء
وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وإن كانت الكرات
والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأول فتشترك لذلك في دوام
الحركة واستدارتها ونحن نزيد لهذا بيانا **فصل** في كيفية صدور الأفعال من
المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من الحركات المفارقة المعقولة
بذاتها المتشوقة ولنحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول إنهم لما
سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين إذ يقول إنه لا اختلاف في هذه الحركات
وجهاتها لشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة النفس

الثوابت

خاصة

تشترك

للغاية القمر

وكانوا سمعوا ايضاً وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل
شيء غيرها فاتهما ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يكونوا جمعوا بين
هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن التشبه
بالخير المحض والشوق اليه فاما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل
واحد في عالم الكون والفساد اختلافاً ما ينتظم به بقاء النوع كما ان رجلاً
خيراً لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان
احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر
يضيف اليه ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك
انما هي ليتشبه على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينتفع غيره فاقول انما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول لم يكن ذلك القصد في اختيار الجهة
فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى تقول قائل ان السكون كان
يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها
ولم يكن احدهما اسهل عليها من الآخر واعسر فاختارت الانفع فان كانت
العلة المانعة عن القول بان مصير حركتها النفع لغير استحالة قصدها
فعلاً لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد
اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد
الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء هذه الحالة وليس ذلك
على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في
العلو والسفل حتى يجب ان يتبدل ذلك فيختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان
يكون منها شيء لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة و لا

فلاختلاف نـ د — الانواع نـ د — منها — حاجة نـ د — يبقى نـ د — لينفع نـ د — عليه نـ د

سرعة و بطوء ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من
اجل المقصود ويكون انقص وجوداً من المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر
فهو اتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هو عليه بل يتم به الآخر
النحو من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من
الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان
القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو اكمل وجوداً منه وانما يقصد بالواجب
شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة
فان الطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة والآلة وانما يفيد الصحة
مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته
اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئاً في قصده اذا قصد ما ليس
اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا
البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا تنحل الا بالكلام المشبع
فلنعدل الان الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي
منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده
عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالاً ما ان كان
بالحقيقة فحقيقياً وان كان بالظن فظنياً مثل استحقاق المدح وظهور القدرة
وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة ورضى الله
تعالى وتقديس وحسن معاد الآخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم
بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثاً فانه يفيد كمالاً ما للقاصد لو لم
يقصده لم يكن ذلك الكمال واما العبث ايضاً فيشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة
او راحة او غير ذلك او شيئاً مما علمت وبان ما بين ذلك وصح ان يكون المعلول
المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن وان المواضع التي يظن

للاخر نـ د

فيها الى المعلول افادة علية كالاواضع كاذبا او محرفة وسالك ممن احاط بما
من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال قايل ان الخيرية توجب هذا
فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب لكون
ذلك منه فان هذا توجيه النقض فان كل طلب وقصد لشئ فهو طلب المعدوم
وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود لم
يكن ما هو الاولى بالفعل وذلك نقص فان الخيرية لا يخ اما ان يكون صحيحة
موجودة دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها
فيكون كون هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه
ولا يكون حال سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد هو قصد هذه
الحال واما ان يكون بهذا القصد تتم الخيرية ويتقوم فيكون هذا القصد
علة لاستكمال الخيرية وتقومها لا معلولة لها فان قال قايل ان ذلك التشبه
بالعلة الاولى في ان خيريته متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها خير فنقول
ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه بشئ في ان لا يقصد
بل ان ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة انفا فامن جماعة اهل العلم واما
استفادة كمال بالقصد فيباين التشبه بالمتشبه به الا ان يقال ان المقصود الاول
شئ وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا
ان يكون المقصود بالقصد الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة
لذلك المقصود فيكون الجهة غير مقصودة قصدا اوليا النفس بانتبع بل يجب
ان يكون هناك استكمال في ذات الشئ يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها
بالاول فحينئذ لا يمتنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول لعلى انها تشبه بذات
الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات الاول من حيث يفيض
عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول امر اخر ينظر به الى تحت فاما النظر

توجيه النقض

بالفاعل

التشبه

بالقصد

الى السفل واعتباره فلا يجوز ان يقع بالقصد الاول الى الجهة حتى يكون تشبها
بالاول المجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحت ويفيض عنها
وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود معشوق فان ذلك لذاته
من حيث ذاته ولا مدخل البتة لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها
بل المدخل انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا
وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه على هذه الصورة
لا على ما يتعلق للاول به كما لغا فان قال قايل انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم
السماوي بالحركة خيرا وكمالا او الحركة فعل له مقصود فكذلك سائر افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا او خيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس
الكمال الذي اشرنا اليه وهي بالحقيقة استبقاء نوع ما لا يمكن ان يكون
للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن استبقاؤه الشخص له فهذه الحركة لا تشبه
سائر الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه الحركة نفس المتحرك
عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب وبالجملة
فيجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع
التصور المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قايل ان هذا
القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا
سنذكر بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية الباري بالكل على
اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان الكائنات
التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الاولى ومن الاسباب التي وسطها
فقد اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شئ من العلل يستكمل بالمعلول
بالذات الا بالعرض فانها لا يقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به
ويعلمه بل كما ان المالك يريد بذاته بالفعل ان يحفظ نوعه لا ان يرد غيره ولكن

في الاستتباع

ان يرد غيره كالنار تسخن بذاتها بالفعل لحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن
يلزمها ان تسخن غيرها وكالقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليندفع الفضل منهم
لها اللذة لا لتكون عنها ولد ولكن يلزمها الولد وكالصحة هي صحة بجوهرها و
ذاتها لا لان ينفع المريض ولكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة
الا ان هناك الاحاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون
وانه على ما يكون وليس في تلك الخ فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما
اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها
المعشوقة المتشوقة لها قد تختلف من بعد ذلك الاول وعليل اذا اشكل علينا
انه كيف وجب عن كل شوق حركة بعينها الحال فيجب ان لا يؤثر ذلك فيما علمنا
من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات ولكن بقي علينا شيء وهو انه
يمكن ان يتوهم ان المتشوقات المختلفة اجساما لا اعقولا مفارقة حتى يكون مثلا
الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القوم من
احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين
نقول ان هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية
التي يؤمها فان اوجب القصور عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في
الفعل لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب ان يكون هذا الى جهة وذلك
الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك اختلاف طبيعة ذلك الجسم
كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من ا الى ب ولا تعاند ان يتحرك من ب
الى ا فان هذا محال فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة
للجسم تطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا
مخصوصا لكان التشكل عنه تقسرا فهو يخل حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل
جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون

اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان
يكون هناك طبيعة تفعل حركة الى جهة فيحتاج الى تلك الجهة ولا يحتاج
الى جهة اخرى ان يبقى عن جهتها وقد قلنا ان مبدا هذه الحركة ليست
طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه والجهات مختلفة
فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة
كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
تريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة
لان الارادة تتبع الغرض ليس الغرض يتبع الارادة فاذا كان هكذا كان
السبب مخالفة الغرض فاذا لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة
ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والغرض بعيد الجميع عن الامكان
فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من
نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع
وكذلك لو كان الغرض لحركة هذا الفلك التشبه بحركة ذلك الفلك
وقد كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل
شيئا مباينا وبانا لا ان انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير
جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد
عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شيء يتشبه
بجوهر عقلي مفارق يخصه وتختلف الحركات واحوالها لاختلافها الذي لها
لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكيته ويكون العلة
الاولى متشوقا الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا
معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس
محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات وارادة للجزئيات

ويكون مما يعقله من الاول وما يعقله من المبدا القريب الذي يخصها تخصه
القريب منه مبدا تشوقها الى التحريك ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته
الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله
يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدا عقلي يعقل
الخير الاول ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق ولذلك
مبدا الحركة حيثما التي هي واصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية
تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد
العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت افلاك المتحيرة
انما المبدا في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان
يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة
بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجسم الاقصى
ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى
ينتهي الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن
العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها
ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول
قريبا من خمسين فما فوقه واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا
في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها **فصل** في ترتيب وجود العقول
والنفوس السماوية والاجرام العلوية من الاول قد صح لنا فيما قدمناه
من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم
ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز
ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه
او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل

عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا
لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك الفصل اخص
تخصه من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى
تكثر ذاته فانه يكون فيه ح شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب
القصد او استحبابه او خيرية فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فايدة يفيدها
اياه القصد على ما اوضحناه قبل وهذا مح وليس كون الكل عنه على
سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى عنه وكيف
يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل
عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا اولا وانما يعقل وجود الكل
عنه على انه مبداه وليس في ذاته مانع وكاره لصدور الكل عنه وذاته
عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم جلالته
المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما
بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض
بفيضان الكل عنه ولكن الحق الاول انما فعله المبدا الاول بالذات
انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدا لنظام الخير في الوجود فهو عاقل
لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة
الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما
بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله
من نظام الخير في الوجود انه يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما
يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة
عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ
ما نتصوره الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد وهو لا يحسن فيه ذلك

ولا يصح لبرائته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود
على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزومه لوجوده وتبع لوجوده
لا ان وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود
الذي يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن
الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون
اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة
وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم
الذي في ذاته الذي عنه يلزم هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذا[ته]
الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام
او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا
فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في
ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون
ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فتبين ان الاول الموجود
عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته واحدة لا في مادة فليس شيء
من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل
المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة
التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل
التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة
مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فقط لان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التي بعد هذه الصورة وهذه المادة تكون ثالثة في درجة المعلولات
وان يكون وجودها بتوسط المادة فتكون المادة سببا لوجود صور الاجسام

هنا

الكثيرة

الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط
وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء
من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء
المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول
لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان
هذا الثاني من جهة يوجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى يوجد صورة
اخرى حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة
المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعله من غير
ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة
في ان يخرجها الى الفعل ويكملها فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو
تخصيصها وتعيينها وان كان مبدا الوجود من غير المادة كما قد علمت فيكون
لا محالة كل واحد منهما علة للاخر في شيء وليس من جهة واحدة ولولا ذلك
لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك
قد سلف منا القول ان المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط بل
الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان يجعل الصورة من كل
وجه علة للمادة مستغنية عنها بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول
الاول صورة مادية ولان لا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول
الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم ان هاهنا عقولا ونفوسا
مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق
لكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم ممكن
الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول

الاول

بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمنا انه لا يجوز ان تكون الواسطة وحدة
محضة لا اثنينية فيها فقد علمنا ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد
عنه واحد فبالحري ان يكون عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان
يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء
من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول
ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنا الوجود في
حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول
وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول
بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة
لازمة لوجوب وحدته عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده ولا داخلة في
مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته
فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة عن
المعلولات الاول ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة
ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه
فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست
اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود
الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته
التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون

وحدة — تنبعث — الاولى — للكثرة

امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل
المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل
الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود
صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة
له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة
في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل
الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها
اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها كما ان
امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك
وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال
الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى
يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول
فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة فيلزم عنه وقولنا هذا ليس ينعكس حتى
يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم عنه كثرة هذه المعلولات ولا هذه
العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان
هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في
المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى
صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو
جرم لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ
جرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته
ليس جوهرا مفارقا والا لكانت عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة على سبيل

في الابداع م

لتشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ومن مشاركة الجرم تخيل و
توهم وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا
كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك تصدر عنها افعال في
اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام و
كمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك
الاجسام ولهذا السبب فان النار لا يسخن حرارتها اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا
لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس
فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت
مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس
ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية
المنطبعة باجسامها لا تفعل الا بتوسط جسمها وتمح ان تفعل بتوسط
الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل
نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص
بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان
لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة
والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان
يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة في القوام وفي
الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد
ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المتصل عن الجسم وغير المشاد
اياه او الصاير صورة خاصة به والكلام على الجملة التي حصلنا عنها

افلاك ود

عنها بعد

بواسطة

اثبتناه من النفس فقد بان ووضح ان الافلاك لمبادئ غير جرمانية وغير
صور الاجرام وان لكل فلك يختص بمبدا منها والجميع يشترك في مبدا واحد
ومما لا شك فيه ان هاهنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان
الناس ولا يفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية وليست صادرة
عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة فهي اذن معلولات
الاولى بتوسط ولا يجوز ان تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى
وبينها دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل
المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات فلا يجوز ايضا
ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه بها
يكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد
منها شيئا غير ما يقتضي الاخر في النوع فلا يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر
بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا
انقسام مادة هاهنا فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة
الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كاينة عن المعلول الاول بلا توسط
علة اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى تنتهي الى معلول
كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد و
بالنوع معا فيكون تكثر القابل سبب التكثر فعل مبدا واحد الذات وهذا بعد
استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تكون كرة
القمر ثم تكون الاسطقسات متهيئة لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد
من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذا
يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته وتقف حيث يمكن ان تحدث الجواهر

فلم

العقلية متقننة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد بان و
اتضح ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول
يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه و
جرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان
كل صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها

فصل في حال تكون الاسطقسات عن العلل الاوائل واذا استوفت الكرات
السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام
الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل
نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها
وهذا يجب ان يتحقق من اصول التي اكثرنا التكرار فيها وفرغنا من تقريرها
وهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف فيها فيجب ان يكون
اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك وان يكون
اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في احوال الافلاك والافلاك تتفق
في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة
يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا لتهيؤ المادة للصور المختلفة
لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها
فلا يوجد اذ نعقل لكل واحد عنها الا بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
فيجب ان يكون العقل المفارق بل اخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه
بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل على من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور من على جهة التفصيل ثم يفيض منه
الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كاملت

التفعيل

واحد بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء بابهر من
التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة تجعله على استعداد
خاص بعد العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
خاصة وارتسم في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يختص الواحد
من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة مستعدات بينها والمعد هو الذي
يحدث عنه في المستعد له ما يصير به مناسبة لذلك الامر الشيء بعينه اولى
من مناسبته لشيء اخر ويكون هذا الاعداد مرجحا الوجود ما هو اولى فيه
من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول التي تشابهت
نسبتها الى الضدين فما يرجح احدهما البتة لا يجال يختلف به المؤثرات
فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوبا الى جميع المواد نسبة واحدة فلا
يجب ان يختص بموجبه مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون في تلك
المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد الكامل الا مناسبة
كاملة للشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل الماء اذا افرط تسخينه
فاجتمعت السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة
للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك
واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار من حق الصورة النارية
ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل لان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس
قوامها اذا بما يفيض اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة
ولان الصورة التي تقيم هذه المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها
فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي الباقية بواسطتها
او بواسطة اخرى شبهها فلو كانت عن المبادي الاول وحدها لاستغنت

عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كان المتفق فيه
من الحركة للشيئين هناك يلزم طبيعتيهما الطبائع الخاصة بالفلك
فكذلك المادة ههنا تقيمها مع الطبيعة المشتركة انما يكون على الطبائع الخا
ومع الصور وكما ان الحركة اخس الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات
ههنا وكما ان الحركة هناك التابعة لطبيعتها بالقوة كذلك المادة ههنا
موافقة لما بالقوة وكما ان الطبائع الخاصة والمشتركة هناك مبادئ
للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة و
المشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة
مبدأ التغير الاحوال وتبدلها ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب
لامتزاج نسب هذه العناصر ومعين ولاجسام السماويات تاثير في
اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم
ولانفسها ايضا تاثير في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة
التي هي مدبرة لهذه الاجسام بالكمال والصور حادثة عن النفس الشائعة
في الفلك او بمعونتها وقال قوم من المنتسبين الى اهل هذا العلم ان الفلك
لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم محاكته له
التسخين حتى يحيله نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصلح له التبرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي
الارض منه يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة التكثف
يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب
الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا السبب كون العناصر
فهذا هو ما قد سلف قاله وليس مما يمكن ان يصحح بالكلام القياسي ولا يثبت
عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون اخر وان يكون هذه المادة

الطبيعة

عنها

فهو

التي يحدث بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة
اجرام واما عن صور مخصوصة في اربع جمل عن كل واحد منها اما بهيئة لصورة
جسم بسيط فاذا استعدنا الا الصورة من واهب الصور او يكون ذلك كله
يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقسام الانبعاث
الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون
ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير صورة
الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا نحن قبل ههنا
استحالته وهذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم
يقترن بها صورة اخرى وليست صورته المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان
الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تتبع الابعاد الهيولية وان شئت
فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما
حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى تحصل متابعته تلك الحركة التابعة التي
بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته يتحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يتحفظ حيث
الحركة والبارد يتحفظ حيث السكون ولا يفكرون انه لم يوجب لبعض
تلك المادة ان هبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق
اما الان فان السبب في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما في
جزء عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر كانت متناهية واذا تكون
جزء منها في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه الى الفوق واذا تحرك الى الفوق
كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في ان تكونه انما يصلح سطح
منه الى فوق وسطح منه الى السفل لانه لا محالة قد استحال بحركته او ان الحركة
اوجبت له ضرورة وضعا ما فانا لا نشتبه عندي ما قد ذهبنا اليه وظاهر ان الذي

الجسمانية

فانه

قال ذلك في تكون الاسطقسات دام تقريبا للامر عند بعض من كان بمنزلة
نجز عليه القول من تاخر عنه على ان كتاب ذلك الكلام شديد التذبذب
والاضطراب **فصل** في العناية وبيان كيفية دخول الشر في قضاء الالهي
ويجدر بنا اذ بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا شك انه قد
اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل
لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض عليها ايثار ولا
لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات
واجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما
فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام
الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور
فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى
النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال على وجوه
فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة
ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد
سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان
شيئا لا يدرك المضر كالسحاب اذا اظل فمنع شروق الشمس عن المحتاج
الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع
ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر
وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا متضررا بذلك او منتقصا بل من حيث هو
شيء اخر وربما كان هو اصلا به كمدرك عدم السلامة كمن تالم بفقدان
اتصال العضو بحرارة محرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال يعني في

يعرض

بالتحين

ممزقة

نفس

نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان
ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما
سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا
في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا
بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل ليس نفس وجوده
الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث
هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر
واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم بها فلها جهة اخرى
يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع
الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم
او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو
شرا حاصلا ولو كان له حصول لكان الشر العام فكل شيء وجوده
على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق ما في
طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض لها
في نفسه ولامر طارئ من بعد فاما الامر الذي في نفسه فان يكون قد عرض
لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من
الهيئات تلك الهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشره
مثل المادة التي تتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب
الطارئة ما جعلها اردا مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية
لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج
فاحد شيئين اما مانع وحائل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال

لكان

نفسها

الفاعل حرم

الاول دوقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في
الثمار على الكمال ومثال الثاني حصول البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى
يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما
تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما
علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة
وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي
هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب
واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في
الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد
الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم
غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذا وليس هو شرا بحسب النوع
بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة
او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح
في ان يعم وسنعرف انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده
حسن ذلك واشتاق واستعد له فذلك الاستعداد كما نشرح لك بعد واما
قبل ذلك فليس مما ينبعث الشيء اليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه الى
الكمالات الثانية التي تلي الكمال الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما
مقتضى في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود
ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم تكن
بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان تكون عنها هذه الانواع الشريفة
ولو لم يكن النار فيها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل

على الضرورة الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه لم تكن النار
تنفع بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء
انما يكون خيرا بعد ان يمكن ان يقع عنه مثل هذا الشر بسببه وافاضة الخير لا يوجب
ان يترك الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما
يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا
ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك
هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده فكان
في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان العقل استحقاق
مثل هذا النمط من الاشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة فوجب
ان تفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا
مبرا عن الشر فيقال هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان
جائزا في الوجود المطلق على انه ان كان ضربا من الوجود المطلق مبرا
ليس هذا الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور
العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن
تركه ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبدئه موجودا اصلا
وتركه لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو فيكون خير الشرين
ولكان ايضا يجب ان لا توجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب التي
تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه
اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم نلتفت الى ذلك قصرنا التفاتنا
الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود الى اصناف الموجودات المختلفة في
احوالها فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما
يكون على هذا السبيل فلا كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان تفيض وجوده

من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب وعلى النمط الذي قيل
بل نقول ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة ويقال
شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ويقال
شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له فكان الآلام
والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام
والنقصان والشر الذي في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من
يفقد كماله بوصوله اليه مثل الظلم او بالقياس الى ما يفقد من كمال
يجب في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق الردية انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام كمالات النفس يجب ان
يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال للسبب الفاعل
له وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى
فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو اولى بها من هذا
الفعل فالظلم مثلا يصدر منه عن قوة طالبة للغلبة وهي الغضبية
والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية اعني خلقت
لتكون متوجهة الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس
اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر
للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها
فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل للآلام والاحزان
كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار ولكنه شر بالقياس الى من
سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد فقدوا اما الشر الذي بسبب النقصان
والقصور يقع في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله
فليس هو ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء فاما الشرور التي تتصل باشياء

شيء د

والغضبية اهر

والاحزان خ

لانه د

خارجة عنها من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة وللعدم
وسبب من الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا
ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة ويفعل فعل المادة
الا وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا
للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال
اخرى فقد حصل وجودها وهي لا يفعل فعلها فانه من المستحيل ان يخلو ما
يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا يحرق ثم كان الكل انما يتم بان يكون
فيه نار تسخن وان يكون فيه حرق تسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع
في وجود هذين تستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحراق كمثل احراق
النار عضو انسان ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في
الطبيعة والامر الدائم ايضا اما الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف
السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام
الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وكان في الاقل ما يصدر عن النيران
الآفات التي تصدر عنها وكذلك في سائر تلك الاسباب المشابهة لذلك
فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية
فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي
يصلح ان يقال انه يريد الاشياء ويريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض
اذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى
بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها تعجز عن امور
ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما لا نسبة لكثرته الى ما يقصر
عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائضة
الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور

ذ ر وهي

الفايقة خ

في الوهم اما امور اذا توهمت موجودة وجوده تمنع ان يكون الا شرا
على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شريرا
وناقصة واما امور تغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن ان
يكون غير ذلك لطبائعها واما امور تغلب فيها الشرية واما امور متساوية
الحالين فاما ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب
او المساوي ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى
بان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع الشر عنه
اصلا حتى كان ان يكون كله خيرا فيقال انه لم يكن حينئذ هو هو اذ قلنا ان وجودها
الوجود الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صير بحيث
لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود
اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث لا يلزمه
شيء لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون
محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا ماس ثوب الفقير احرقه اذا كان
وجود ثوب الفقير انه قابل للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض
له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في الاشياء على هذه الصفة
وجود ما يعرض له الاتفاق وكان وجود التقابل بين الفاعل والمنفعل بالطبع
وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل
انما رتب فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية الطبيعية
والنفسانية بحيث تؤدي الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على
ما هي عليه ولا تؤدي الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس
الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر آخر في نفس
او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ بما اتفقت

الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا
ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال
ليس الشر نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس باكثري
وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست اكثرية
كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تأملت هذا الصنف الذي
نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته
فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات
للكمالات الثانية هي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهي
الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوات الجمال الرائع وغير ذلك مما لا
تضر في الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي تليها مما تظهر منفعتها وهي
الشرور ليست بفعل فاعل بل لان لا تفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا
وليس يحرك الى القبول وهذه الشرور هي اعدام خيرات من باب الفضل و
الزيادة **فصل في المعاد** وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية
اذا فارقت ابدانها الى اية حالة ستصير فنقول يجب ان تعلم ان المعاد منه
ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق
خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة
لا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ونبينا
ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم حال السعادة والشقاوة التي
بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة البالغتان الثابتتان بالمقاييس اللتان
للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الان لما نوضح من العلل
والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في

اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا
يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مطالعة الحق الاول وعلى ما نصفه
عن قريب فلنعلم حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية
مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان نعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها
واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان تتادى اليها كيفية
محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجا ولذة
الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك
كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة
الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي
هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت
في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي
كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي
هو في نفسه اكمل فعلا والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له
ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال
ما بحيث يعلم انه كاين ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالالتذاذ ما لم
يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق
ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتها والحنين اللذين يكونان
مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به ادراك وان
كان موذيا وبالجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة
والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما
للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة
للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له

وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان
نسميه لذة ثم للحمار والبهايم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما
للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار
بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره بتخيل اللذة
اللحنية وهو متيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر الملايم قد يتيسر
للقوة الدراكة وهناك مانع وشاغل للنفس فتكرهه وتوثر ضده عليه مثل
كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخايف يجد الغلبة
او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة
الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العايق و
رجعت الى غريزتها تاذت به مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان
يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له وكذلك
قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شي له و يبقى
عليه مدة طويلة فاذا زال العايق عاد الى الواجب في طبعه فاشتد جوعه
وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب
الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس موف فلا يتاذى
البدن به حتى تزول الافة فيحس بالالم العظيم فاذ تقررت هذه الاصول
فيجب ان تنصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص
بها ان يصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل و
الخير الفايض في الكل مبتديا من مبداء الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة
الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالابدان ثم
الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله

حرق

تشغلك عن المعقول لا موازنا للعالم الموجود كله شاهدا لما هو الحسن المطلق و
الخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه
وصائرا من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى
يوجد هو في المرتبة التي يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها
اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات
مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس دوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما
شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما
هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل
والمعقول شيء واحد او قريب من الواحد اما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا
يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه بادنى تذكر منك لما سلف بيانه
فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له
عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك
وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين
وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها
كما اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن
اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن
اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا
وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة
التذاذنا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذاقات
اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت
تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين

وجدهنا
وانغمارنا
النفيسة

استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك
الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والالام الفادحة بسبب افتضاح
او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية بعضها واضداد بعضها
تؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك
ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الامور
البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر
ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن
البدن وكانت النفس منا تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها
ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان
اشتغالها بالبدن كما قد علمت قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة
الى بدل ما يتحلل وكما ينسي الامراض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة
من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها من الالم بفقدانه كفاء
ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون
ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديل
الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او
الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به
فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة
العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان
تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي
اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر
فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية
والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة وهي

تؤثر هي واضدادها

اجل من كل لذة واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق
الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب
المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا
ايضا في سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب و
اما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة
هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا
تبرهن للقوة النفسانية ان هاهنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى
على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق تبع رأيا اذ كل شوق
تبع رأيا وليس هذا الرأي للنفس رأيا اوليا بل رأيا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا
هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما
يبلغ به بعد الانفصال التمام التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الابدي
لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهؤلاء
اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون
متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوأ حالا
لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس
الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه
الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه
نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادئ المفارقة
تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان
وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية
التي لا تتناهى وتتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام

الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور
العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها
واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه
وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد
للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه
الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق
لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة
الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة
وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر بها عن
النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان
يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط دون
ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط وملكة التوسط
كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية
فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان يحصل فيها
هيئة الاستعلاء واللاانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة
الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط
والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل
لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر
انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن
شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التبرية عن الهيئات
الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء
والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهة

فان المتوسط يسلب عنه الطرفان فاذا ما تم جوهر النفس عما كان البدن هو
الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب
الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم
النقصان ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن او منغمسة فيه ولكن
للعلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليها من عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبدأها البدن
فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة الشبه
من حالها وهي فيه فبما ينقص من ذلك تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي
لها الى كمالها وبما يبقى منه معها تكون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل سعادتها
ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم اذاها ثم ان تلك الهيئة
البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن
وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت
بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض
غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال
التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي
بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ
السعادة التي تخصها واما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا
فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت الى سعة
رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده ولا ينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها
الى مقتضاها فتعذب عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من
غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن

نـ د ويلهيه

نـ د منغمسة

الكمال

وقد يقرب ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت
زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون
لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور في انفسهم من ذلك فانهم
اذا فارقوا الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال فتسعد
تلك السعادة ولا شوق كمال فتشقى تلك الشقاوة بل جميع هيآتهم النفسانية
متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون
موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال
الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد
جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون
الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا
وتقاسيه فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها
تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شأنا في بابه من
المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجودة في المنام بحسب قلة
العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام
بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما
يبتدئ من باطن وينحدر اليها والثاني يبتدئ من خارج ويرتفع اليها فاذا
ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة
هذا المرتسم في النفس لا الموجود في خارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله
وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج
سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان
اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد
عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية

نـ د جاذب

تبترء عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت لها كل التبرء ولو كان بقي فيها اثر من ذلك الاعتقاد والخلق تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان تنفسخ تمت هذه المقالة

المقالة العاشرة

فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل وفي الالهامات وفي الدعوات المستجابة وفي العقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي احكام النجوم

فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملئكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها تبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم النبات وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهي ان يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح له الملائكة ويحدث له في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادي والامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى

العملية صح

وادون صح

ملائكة الله صح

الفعالة السماوية والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية اما القوى الارضية فيتم حدوث ما يحدث منها بسببين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فتحدث عنها اثار في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للامور الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب اشكالها الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينها واما عن طبايع نفوسها النفسانية والوجه الثالث فيه شركة ما مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تعاقب اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادات غير حاتمة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسر اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة فاليهما تنتهي بالتحليل في القسريات اجمع فان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوافق في توجيهها وليس يوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبا ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت ثابتة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر بحسب الحركة السماوية واذا علمت الاوايل

دائمة صح

تحت صح

بما هي اوايل لوجهة انجرارها الى الشر اي علمت الشر في ضرورته فمن هذه الا
علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات لما ما فوقها فعلمها
على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او المتادي الى المباشر او المشاهد
بالحواس فلا محالة انها يعلم ما يكون ولا محالة انها يعلم في كثير منها الوجه الذي
هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين
وقد بينا ان التصورات التي هناك للعلل مبادي لوجودات تلك الصور هاهنا
اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون ناشئة من تلك التصورات تمامها وقد
علمنا في احد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان
يحصل في ذلك الامر الممكن بوجود الامر بسبب ارضي ولا من سبب طبيعي في الشي
بل عن تاثير يوجبه هذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثير
بل انما المبادي لوجود ذلك الامر هي الامور السماوية فانها اذا عقلت الاول
عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى ان يكون فاذا
عقلت ذلك كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود
علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك
الشي هو ان يوجد حرارة فلا يكون هناك سخونة طبيعية ارضية فتلك السخونة
يحدث للتصور السماوي على وجه كون الخير فيه كما انها يحدث شي في ابدان
الناس عن انبساط تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني
فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي
للخير في وجود ضده ما يوجبه المبرد في ذلك الشي يقسر المبرد كما يقسر تصورنا
المغضب لسبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور
طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يؤدي
واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى

نفس تنح الشي طبع

استدعاء هذه القوى نسبة التفكر الى استدعاء الرأي وكل يفيض من فوقه
ليس هنا يتبع تصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي
قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك
علم فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر
الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات على الشر ويتوقع
المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك ما يزجر عن الشر وثبوت حقيقة ذلك
يكون بظهور آيات ما له وجود جزئيات وهذه الحال معقولة عند المبادي
فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجب هناك شر لا يدرك او سبب آخر يغلب وفيه
ذلك فالاولى بالوجود من هنا وجود ذلك ووجود هذا معا من المحال لما اذا
شئنا نعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح فقد وجدت في
الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وحققته فتامل حال منافع الاعضاء
في الحيوانات والنباتات كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي
بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية فكذلك فصدق بوجود
هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك
واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء
المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب
البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات
الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم
ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث
الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور تنتهي الى
الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات
التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة

حقيقه ذلك ظهور

بوجد

علمنا

لنا فيها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية
بل الامور بعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية ينتهي الى السماوية وبدء
اجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن
مصادمات هذه فاذا حللنا الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها
تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه هو الوضع الاول البسيط
والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من
الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول
ولو لكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا
وطبايعها لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام
مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست تستند الى برهان بل عسى ان تدعي فيها
التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما
يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في السماء على انه
لا تضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك
ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت
وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عندنا وذلك انه لا يكفي في
ان يعلم انه وجد او لم يوجد ذلك لانه لا يكفينا ان نعلم ان النار حارة
مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان نعلم انها سخنت ما لم نعلم انها حصلت واي طريق
من الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبقعة في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا
ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات
فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية
التي لها مع انا حصلناها بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة
فاعلها ومنفعلها طبيعيها وارادييها وليس تتم بالسماويات وحدها فالم نحط بجميع الحاضر

من الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم
يمكن من الانتقال الى المغيب فليس اذن لنا اعتماد على اقوالهم وان اتفق
ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة **فصل في اثبات النبوة
وكيفية دعوة النبي الى الله والمعاد اليه** ونقول الان انه من المعلوم
ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده مخصصا
واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه
لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا
مكفيا به ومنظومه فيكون هذا مثلا ينقل الى ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا
يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا
ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد
مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على
الاجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات
الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا
كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم
المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير الاسباب التي تكون له ولا بد
في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد
من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون
هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم
ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس
ويتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقا
بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن

كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي
هذه التي هي اسّها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا
ولا ان يكون ما يعلمه في نظام الامر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام
الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده
موجود فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون
له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز
منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها فهذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن
للناس في امورهم سننا باذن الله وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا
وانه عالم بالسر والعلانية وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون
الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد
المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع و
الطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه
في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا
الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا
مخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه فانهم
لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم
ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل
هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي
تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة
ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان

في ضبطه فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح له ان يظهر ان
عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص في تعريض شيء من ذلك
بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي
هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له
ولا شريك ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه
يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة
امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا
امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك
من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله
يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله على وجهه على ما علمت
ولا باس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجبلة
للنظر الى البحث الحكمي

فصل في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت
فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون
النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا ولا
شك ان الفائدة في ذلك هو استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد
وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان
يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى
يكون الذي ميقاته يبطل مصاقبا للمنقضي منه فيعود به التذكر من رأس
وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبة ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله
والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون الا بالفاظ يقال او
نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب الى الله ويستوجب

بها الجزاء الكريم وان تكون تلك الافعال الحقيقة على هذه الصفة وهي
الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون
فيها منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات
فاما الحركات فمثل الصلوات واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه
وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه
انه على جملة من الامر ليست هذرا فيذكر بسبب ما نويه من ذلك
وانها القربة الى الله ويجب ان امكن ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى
في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية للناس ايضا ان يفعل ذلك
وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع
لعبادة الله وانها خاصة لله تعالى وتعيين افعال مما لا بد منها للناس
وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة
والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان فيه مأوى
الشارع ومسكنه فانه تذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية
لذكر الله والملائكة والمأوى الواحد لا يجوز ان يكون نصب عين الامة
كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفر ويجب ان يكون اشرف العبادات
من وجه هو ما يفرض متوليها انه مخاطب لله ومناج اياه وصائر اليه وماثل
بين يديه وهذه هي الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها
للصلوة ما جرت العادة بان ياخذ الانسان نفسه به عند لقاء الملك
الانسانى من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا
بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بان ياخذ الانسان نفسه به عند
لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك
الالتفات والاضطراب وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة اذا ما

ورسوما محمودة فهذه الافعال تنتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى و
المعاد في انفسهم فيدعم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك وان
لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين
وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما يتنزه به انفسهم على ما عرفتم واما
الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال المعاد
الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه النفس
تبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة
وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات والاخلاق والملكات تكتسب
بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن
الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية
ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة
بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها
من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الغريزة واجتناب الارتياض
الا في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية وتفرض على النفس المحاولة
لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك
هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن
فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة
تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة له من كل وجه ولذلك ما قال
القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان
استفاد ملكة التفات الى جهة الحق واعراض عن الباطل وصار شديد
الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه
الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع

اعتقاده، وذلك يلزم في كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره فكان جديرا بان
تقي من هذا الزكاء تحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله
وبارسال الله وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو ما وجب
من عند الله ان يسنه وان ما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من
عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة في العبادات للعابدين
فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وبما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو المليء بتدبير احوال
الناس على ما ينتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم وهو انسان
متميز عن ساير الناس بتالهه **فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو
النكاح والسنن الكلية في ذلك** ويجب ان يكون القصد الاول
للشارع في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلثة المدبرون و
الصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤسا
يلونه ويترتب تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس فلا يكون
في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم
منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا
الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جنبته
معفاة ليس عليها كلفة فان هؤلاء يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا
نفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا او افة افرد لهم موضعا
يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك
بعضه من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج
وبعضه يفرض عقوبة وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهي الغنائم
ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون

بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات وكان من
الناس من راى قتل المايوس من صلاحهم وذلك قبيح فان قوتهم لا
يجحف بالمدينة فان كان لامثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل
استظهار عن قوته فرض عليهم كفايته والغرامات كلها ليس على
الجاني بل يجب ان يكون بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه
ولا يحوطونه ويكون ما يلزمهم من ذلك منجما مخففا عليهم بالمهلة والمطاولة
ويكون ذلك في جنايات تقع خطا ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطا
وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي يقع
فيها انتقالات الاملاك والمنافع من غير مصالح تكون بازائها
وذلك مثل القمار فان المقامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة بل
يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فايدة تكون عوضا اما
عوضا هو جوهر او عوضا هو منفعة او عوضا هو ذكر جميل او غير ذلك
مما هو معدود في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي
تدعو الى اضداد المصالح والمنافع مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة
وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة
في الشركة مثل المراباة فانها الطلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان
كانت بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ادى
الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل الزنا واللواطة التي تغني عن الاعتنا
عن افضل اركان المدينة وهو التزويج ثم اول ما يجب ان يشرع فيه
هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض عليه
فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر فيه ان
يقع ذلك عقدا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل

اقباله
مؤونتهم

يزجرونه

انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لابد منه في المعيشة
والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملتقط او موهوب واصح
الاصول من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن تعب واتفاق بل على مذهب
كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى
مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة بعض لبعض وغير ذلك
مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان تؤكد الامور ايضا في ثبوت هذه الوصلة
حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت شمل الجامع للاولاد
ومعاليهم والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع من
الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة
والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا
التاكيد يحصل من جهة المرأة بان لا يكون في يدها ايقاع هذه الفرقة فانها
بالحقيقة واهية العقد مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب ان
يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب
التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر والخلل منها ان من
الطبايع ما لا يؤالف بعض الطبايع وكلما اجتهد في الجمع بينهما ازداد
الشر والنبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو
ولا حسن المذاهب في العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية
الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد
وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا ابدلا بزوجين اخرين
تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون شديدا
فيه فاما انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا فلا يجعل
في يده من ذلك شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا صحة حجته من

الزوج الاخر فرقوا واما من جهة الرجل فان يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم عليه
الا بعد التثبت وبعد استصواب ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك
فالاحسن ان يترك للصلح وجه من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا الى الطيش
بل يغلظ الامر في المعاودة استحسن التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل الانبياء
انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا يمضغ
وهو تمكين رجل اخر من حليلته بان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صحيح
فانه اذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان
يصمم على الفرقة البتة او يكون هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة يصحبها الذل
وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم ولما كان من خواص المرأة
ان تصان لانها تشترك في شهوتها وداعية جدا الى نفسها وهي مع ذلك اشد
انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي
المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا والحسد غير
ملتفت اليه فانه طاعة للشيطان فبالحري ان يشدد في بابها الستر والتحذر ولذلك
ينبغي ان لا يكون المرأة من اهل الكسب لكون الرجل هو المالك يجب ان يشترط لها
ان تكفى من جهة الرجل فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك
عوضا وهو انه يملكها وهي لا تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا حجر
عليه في هذا الباب وان حرم عليه تجاوز عدد لا يفي بارضاء ما وراءه
ولعله يكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك ولست اعني بالبضع المملوك
الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه والاغتباط
والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويحسن في الولد
ان يتولى كل واحد من الابوين بالتربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد
فبالنفقة وكذلك الولد ايضا يحسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما

نصابا وجوده ومع ذلك فقد احتملا اشتهر الذي لا حاجة الى شرحها
لظهورها **فصل في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى**
السياسات والاخلاق والمعاملات ثم يجب ان يفرض السان طاعة من
يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل السابقة
على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل
عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة
حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ويسن
عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير من وجدوا
الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب
فان ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان
يحكم في سنته ان من خرج وادعى خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من
اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به
ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملا ذلك منه
ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا
المتغلب فان صحح الخارج ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان
ذلك النقص غير موجود في الخارج فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول
الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي ومتقدما في هذين
بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون
متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما
ان يشارك اعقلهما ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به
ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي ثم يجب ان يفرض في العبادات
امورا لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى

علانيته — مستقل — خلافة — يفعلوا — المخالف — بالله

تعظيمه وتلك الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان
يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك بالجماعة
والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل
وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي
عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات معاملات يشترك
فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة مثل
المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان تفرض ايضا في المعاملات التي تؤدي
الى الاخذ والاعطاء سننا تمنع وقوع الغدر والحيف وان يحرم المعاملات
التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفا
كالصرف والنسيئة وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب
عنهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق بزعمه
واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناءهم بعد ان
يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج
اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب
المال والفروج لها بل معينة على الفساد والشر واذ لا بد للناس من الخدم
فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة وكذلك
من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك
والزنج وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان
ينشأ فيها امم حسنة الامزجة صحيحة القرائح والعقول فاذا كانت غير
مدينته مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب
التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت سنت
عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها واذا وجب الزامها فربما وجب تاكيدها

غدر — من ناس يحضون الناس

ان يحمل عليها القاهر بالسيف فاذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة ويجد
السنة ايضا حسنة محمودة وترى في تجديدها اعادة احوال مدن فاسدة الى
الصلاح فرض حسبان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذب الناس
في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة
ويكون للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب
ان يؤدب هؤلاء ايضا ويجاهدوا مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال

يؤدبوا ثم

الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ويصحح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون
مبطلين وقد امتنعوا من طاعة الشريعة التي انزلها الله تعالى فان اهلكوا
فيهم اهل فان في اهلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا
اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم انهم ان
سالمتهم على فداء او جزية فعل وبالجملة يجب ان لا يجروا هؤلاء والاخرون

ثم وهؤلاء الاخرون

مجرى واحدا ويجب ان تفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمنع بذلك بها
عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون
اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل
الزنا والسرقة ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك
مما يضر الشخص في نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب
ان يكون السنة في العبادات والمزاوجة معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهلا
فيها ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا في المعاملات الى الاجتهاد فان
للاوقات احكاما لا يمكن ان تضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور
وغير ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا تفرض فيها
احكام جزئية فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات

فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى المشورة ويجب ان يكون الناس
بين ايضا في الاخلاق والعادات سنة تدعو الى العدالة التي هي الوسط والوسط
تطلب في الاخلاق لجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء
النفس خاصة ولتستفاد بها الهيئة الاستعلائية وان تكون تخلصها
من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح
دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة
فلبقاء المدينة والرذائل الافراطية تجتنب لضررها في المصالح
الانسانية والتفريطية لضررها في المدينة والحكمة الفضيلة التي

العفيفة

هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فانها لا
يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الافعال الدنيوية
والتصرفات الدنيوية فان الامعان في تعرفها والحرص على التفنن

والحرص على اليقين

في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه
حتى يتبع ذلك وصول الضد الى ما يطلبه لنفسه الى شركائه او شغله عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة
من الانسان نفسه وعمره وآلة تصرفه وبقائه الى وقت استكماله ولما كانت الدواعي
شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل ثلث هيئة التوسط في الشهوانيات
مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية
وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والانفة والحقد والحسد
وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة
وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة
النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كان ان يصير ربا انسانيا
وكاد ان تحل عبادته بعد الله تعالى وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله فيها

